Obras completas de

SAN AGUSTIN

XXX

Escritos antimaniqueos (1.º)

Las dos almas. Actas del debate con Fortunato. Réplica a Adimanto. Réplica a la carta llamada «del Fundamento». Actas del debate con Félix. Respuesta a Secundino

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

487

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXXXVI

OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTÍN

EDICION BILINGÜE

Promovida por la Federación Agustiniana Española (F.A.E.)

COMISION RESPONSABLE

ORDEN SISTEMATICO DE LA PRESENTE EDICION

OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTÍN

XXX

Escritos antimaniqueos (1.°)

Las dos almas.—Actas del debate con Fortunato.—Réplica a Adimanto.—Réplica a la carta llamada «del Fundamento».—Actas del debate con Félix.—Respuesta a Secundino.

INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN, NOTAS E ÍNDICES DE

PIO DE LUIS

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXVI

El texto latino del presente volumen está tomado del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL 25/1-2), revisado por MIGUEL FUERTES LANERO.

Con licencia del Arzobispado de Madrid-Alcalá (19-XI-1986)

Madrid 1986. Mateo Inurria, 15
Depósito legal: M. 43.341-1986
ISBN: 84-220-1276-6
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

LAS DOS ALMAS

ACTAS DEL DEBATE CON FORTUNATO

Págs.

REPLICA A ADIMANTO

Págs.

REPLICA A LA CARTA LLAMADA «DEL FUNDAMENTO»

OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTIN

XXX

ESCRITOS ANTIMANIQUEOS (1.º)

INTRODUCCION GENERAL

SAN AGUSTIN Y EL MANIQUEISMO *

I. *AGUSTIN EN EL UMBRAL DEL MANIQUEISMO*

A sus diecinueve años, en un momento no mejor precisable, Agustín abraza el maniqueísmo. El hecho no fue pura casualidad. Detrás de él queda la lectura del Hortensio de Cicerón con la nueva situación interior que originó en el joven; queda también la decepción que le originó el contacto con la Biblia; queda, sobre todo, la hábil y profusa propaganda maniquea, que Agustín debió asumir como la respuesta a los anhelos que en su interior había despertado la lectura de la obra ciceroniana; propaganda que a su vez, muy probablemente, había sido en parte la causante tanto de los efectos positivos que originó en él la lectura de la mencionada obra, como de la decepción que siguió a su encuentro con la Biblia.

Esta propaganda no era resultado de acciones de particulares, sino más bien un capítulo importante de la vida de la secta maniquea, de todo maniqueo incluso [1]. Sea que resultase de

* Las abreviaturas utilizadas en este volumen corresponden a las siguientes obras: *Costum = Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos (De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum); Libre alb = El libre albedrío (De libero arbitrio); Génes = Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos (De Genesi contra manichaeos); Util = La utilidad de la fe (De utilitate credendi); Alma = Las dos almas (De duabus animabus); Fortun = Actas del debate con Fortunato (Contra Fortunatum disputatio); Adiman = Réplica a Adimanto (Contra Adimantum); Fund = Réplica a la carta llamada «del Fundamento» (Contra epistulam quam uocant «fundamenti»); Conf = Confesiones (Confessionum l.XIII); Faust = Réplica a Fausto el maniqueo (Contra Faustum manichaeum); Félix = Actas del debate con Félix (Contra Felicem); Naturaleza = La naturaleza del bien (De natura boni); Secund = Carta del maniqueo Secundino a Agustín (Secundini manichaei ad S. Augustinum Epistula); Contra Secund = Respuesta a Secundino (Contra Secundinum); Herejías = Las herejías, dedicado a Quodvuldeo (De heresibus ad Quoduultdeum); Revisiones = Las Revisiones (Retractationum l.II: edic. CSEL 36).*

[1] Manés fue personalmente un gran misionero durante gran parte de su vida y envió a otros discípulos suyos a esa misma tarea. (Véase H. C. PUECH, *Le manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine* [Paris 1949] p.44ss.63ss.) La fidelidad a la vida y al mandato del maestro imponía a los maniqueos la obligación estricta de continuar su obra misionera. Así lo indica un tratado maniqueo descubierto en Tun Huang *(Un traité manichéen retrouvé en Chine,* traduit et annoté par E. Chavannes et P. Pelliot, en *Journal Asiatique* [1911] 499-617, en concreto p.572). Más aún, el *Kephalaion* 80, consagrado a los mandamientos de la justicia, considera la difusión de la sabiduría como el segundo mandamiento. En traducción alemana, éste es el texto: «Die zweite Gerechtigkeit, die er tut, ist diese: Er soll ..., Weisheit und Glaube auf sich geben, damit er durch seine Weisheit allen Menschen, die sie von ihn hören, die Weisheit gebe. Durch seinen Glauben aber soll er den Glauben geben denen, die zum Glauben gehören...» *(Kephalaia,* ed. por C. SCHMIDT-H. J. POLOTSKY, I [Stuttgart 1940]; el texto citado en

principios programados, sea de la sola praxis, las páginas agustinianas nos presentan un tipo de propaganda bien definido en cuanto al destinatario, en cuanto a la actitud del propagandista y en cuanto al método y a los contenidos de la propaganda en sí.

El maniqueísmo, como religión universal, estaba abierto a todas las personas. En Africa del Norte, su acción se dirigía tanto a paganos como a cristianos. Conocemos varios maniqueos que procedían del paganismo. El primero de ellos, el obispo Fausto, quien hasta presumía de ello (*Faust* XIII 1); Honorato, el amigo de Agustín, pasó directamente del paganismo al maniqueísmo (*Util* 1,2), igual que Nebridio (*Conf* IX 3,6). El mismo Agustín nos indica además que ciertos maniqueos habían sido antes católicos, otros nunca (*Faust* IX 2). Pero sobre todo se dirigía a los cristianos, ya fuesen simples catecúmenos, ya incluso bautizados, católicos o donatistas [2]. En este sentido Agustín aplica a los maniqueos el texto de Jeremías: *Perdiz que empolla huevos que no ha puesto (Faust* XIII 17). Por otra parte, las obras de maniqueos que conocemos, la de Adimanto y la de Fausto, son obras «anticristianas» o mejor anticatólicas. Las páginas agustinianas quieren hacernos ver que intentaban vender su mercancía religiosa no a cualquier cristiano, sino particularmente al carente de formación, aunque a veces con gran entusiasmo, siendo este tipo de cristiano precisamente el mejor aliado de los propagandistas de la secta. En efecto, al aceptar el debate caía pronto en las redes de sus opositores mejor preparados que él. Al mencionar los destinatarios habituales de la propaganda maniquea, el obispo de Hipona habla constantemente de los indoctos, de cristianos ignorantes y de escasa formación, de tardos e «imbéciles», de la gente perezosa y negligente que constituye la gran masa (*Util* 2,4), y sobre todo de los *imperiti*. Es éste el término más frecuentemente repetido, ya aludiendo a una impericia específica (*Almas* 8; *Adiman* 14,2), ya a una indeterminada *(passim)*. Esta impericia de los cristianos se convierte en garantía de caza para los maniqueos. Es a ellos a quienes suelen

p.192). Véase también J. RIES, *Commandaments de la justice et vie missionnaire dans l'Église de Mani*, en *Gnosis and Gnosticism*. Papers read at the 7th International Conference of Patristical Studies (Oxford 1978). Edit. por M. Krause. E. J. Brill (Leiden 1977).

[2] No abundan los datos sobre las relaciones de los maniqueos con los donatistas y es comprensible dado que las fuentes maniqueas del norte de Africa nos llegan todas de parte católica. No obstante, es muy significativo el dato que nos aporta Posidio de que fueron los donatistas, junto con los católicos, los que pidieron a Agustín que se enfrentase en debate público a Fortunato (*Vida de Agustín* 6). Señal segura de que los maniqueos cosechaban éxitos tanto en una como en otra parte.

éstos acosar e introducir en las redes de sus falacias (*Faust* XIV 8).

No podemos poner en duda la verdad de estas afirmaciones [3]. Así lo testimonia por un lado la fiabilidad del testimonio agustiniano en general; lo testimonia también lo que atestigua personalmente sobre el propio proceder en su período maniqueo (*Util* 2,4); y una vez convertido ya en apologista de la causa católica, el que ha de componer un comentario al Génesis en lenguaje sencillo para que lo puedan entender precisamente los que más sufrían los envites de los maniqueos. El dato adquiere mayor fuerza cuando se sabe que ha sido una petición que le han hecho otros (*Génes* I 1,1). Pero ello es sólo parte de la verdad, pues la verdad completa es otra. Los maniqueos se dirigían también a los cultivadores de la inteligencia. Este dato Agustín lo deja en la penumbra, pero no lo calla. Expresamente dice que se dirigían también a los hombres cultos (*Génes* I 1,1). Aunque no lo hubiera afirmado explícitamente, nos lo dejó entrever en lo que cuenta de su historia personal. Agustín no era en verdad uno de esos *imperiti*. El fue a caer en las redes que le tendieron justamente en su período universitario, diríamos hoy. El mismo hizo su campaña entre amigos y compañeros de estudios, universitarios como él. Además, las razones que aducirá como causantes de su caída en la secta, no son precisamente razones para *imperiti;* antes bien, para gente pagada de su capacidad intelectual, y que no se contentaba con la fe de Mónica, equivalente a pura superstición para él y cuantos pensaban como él, sino que exigían razones o, con palabras suyas, la verdad clara y desnuda (*Faust* XV 5). Pero Agustín, ya propagandista católico, pone en práctica la sabia pedagogía que le habían enseñado sus antiguos correligionarios, para «reconvertir» a los maniqueos, cosa más bien difícil, o, al menos, para impedir que otros católicos cayeran. El recurso consiste en presentar a los seducidos como gente inculta, sin preparación, sin las suficientes luces personales, y que se dejan llevar por otros. En este sentido no le importa tirar piedras sobre el propio tejado.

Refiriéndose, sin duda, a aquellos de indiscutida calidad intelectual que sucumbieron a los reclamos de tal propaganda, Agustín habla de los «incautos» (*Adiman* 15,2; *Costum* I 12), entre los cuales se cuenta él mismo, pues nunca habría caído

[3] De la opinión contraria es L. J. R. Ort, quien escribe: «Manicheism had then and there the form of a Christian sect to which intellectuals only where admited» (*Mani. A religio-historical Description of his Personality* [Leiden 1967] p.41). El «then» y «there» se refieren al final del siglo IV en Africa del Norte.

si sus pensamientos hubiesen estado guiados por la piedad y la cautela (*Almas* 3,24). En descarga propia, recurre incluso al atenuante de la edad: le sedujeron cuando aún era muy joven (*Libre alb* I 2,4). Que no eran sólo ni preferentemente los indoctos y los *imperiti* quienes centraban la atención de los propagandistas maniqueos, lo prueba también la afirmación repetida de Agustín de que eran presa fácil los hombres llenos de curiosidad por saber; a éstos los capturaban fácilmente con la promesa de mostrarles grandes descubrimientos (*Génes* II 26,40; *Fund* 21.23).

Quizá lo más acertado sea dar la vuelta al orden de prioridades ofrecido por Agustín. El maniqueo se dirigía primariamente a los doctos y a los espíritus de mayores exigencias, y sólo en un segundo momento a los hombres sin excesivas pretensiones intelectuales.

Agustín nos presenta al maniqueo propagandista con la imagen predilecta del cazador, que se sirve de dulcísimos cebos para capturar sus presas (*Faust* XXII 13). Su lenguaje se refiere habitualmente a esa imagen. Así habla de hacer presa, de capturar (*Faust* XVII 2; *Util* 1,2), de rodear sin dejar salida (*Faust* I 2; *Adiman* 14,2) o de acosar (*Génes* I 1,1). Dicha imagen conlleva como es evidente un juicio negativo, al estar asociada a la crueldad, a la búsqueda del interés personal y al uso del engaño y de la trampa (*Util* 1,2). El mismo juicio negativo queda evidenciado al presentarlos sistemáticamente como seductores (*Util* 9,21; *Faust* XVI 10, etc.), y obviamente con seducción dañina (*Costum* I 17,20).

Agustín nos indica también cómo para hacer presa y seducir no tenían mejor arma que la palabra. No consta que ofreciesen sus libros, aunque sí que alardeaban de ellos y que los mostraban. Eran grandes discutidores, y ello les proporcionaba abundantes éxitos, sobre todo cuando elegían sus interlocutores entre los *imperiti* de que antes hablamos. Incluso se les preparaba para ello. En los años de su fervor maniqueo, Agustín experimentaba cómo se le encendía cada día más con la leña de esos triunfos (*Util* 1,2; *Almas* 11; *Conf* IV 1,1). El escrito contra Fausto nos ha dejado constancia estupenda del método que utilizaban. La dialéctica solía ser vigorosa, con frecuencia en base a dilemas que dejaban sin salida al inexperto (*Faust* XVIII 3; XXII 5). El cuestionario-guía de la discusión estaba ya fijado de antemano en sus líneas generales tanto por la praxis, como por los «Manuales», cual el escrito por Fausto, que nos ha transmitido Agustín al refutarlo. El maniqueo era quien tomaba siempre la iniciativa, lo que jugaba a su favor al coger al adversario desprevenido, mientras él tenía la respuesta preparada para la posible contrapregunta del interlocutor. En esas discusiones, que a veces eran formales y solemnes, pero casi siempre callejeras [4], ellos solían constituirse en grandes doctores, a pesar de que —según la crítica de Agustín— solían ser ellos más ignorantes que el interrogado y sólo llevaban la ventaja de haber preguntado primero lo que ellos mismos desconocían (*Almas* 10). Siempre según la crítica de Agustín, confunden el preguntar con el saber, realidades a todas luces distintas, pues, en caso contrario, nadie habría más sabio que él (ibid.).

La propaganda buscaba primero destruir las posiciones contrarias, para presentar y defender a continuación las propias. Esta realidad la expresa hermosamente el mismo Agustín recurriendo a la imagen del cazador a que antes hicimos referencia. «Y así hacían con nosotros lo mismo que suelen hacer los cazadores de pájaros: clavan cañas untadas con liga junto al agua para cazar a los que van a ella sedientos, pero antes ocultan y en cierto modo tapan las restantes aguas de las cercanías, o bien espantan de ellas a los pájaros para que vayan a caer en su trampa, no por libre elección, sino por falta de otra cosa» (*Util* 1,2). Tal era, siempre según Agustín, la táctica: cerrar todas las demás posibilidades y luego poner la trampa en la propia. La imagen, pues, nos indica que obraban en dos direcciones: una consistía en destruir las otras posibilidades, en concreto la posibilidad católica y la donatista [5], y la otra en ofrecer la propia. Son las dos caras de una misma moneda.

Dos eran los principales recursos de que se servían los maniqueos para engañar a los incautos y para que les considerasen maestros: uno, el censurar las Escrituras, y otro, el aparentar una vida casta y de admirable continencia (*Costum* I 1,2). Son sin duda dos muy importantes, pero no los únicos. El primero intentaba minar la fe en la Iglesia, el segundo ofrecerse como alternativa. Veamos lo primero. Su crítica exacerbada a la Escritura, en particular al Antiguo Testamento, era el arma más usada para combatir a la Iglesia. En este terreno la victoria les resultaba fácil. Las críticas las veremos más adelante en detalle,

[4] De los debates formales y solemnes, con notarios incluidos, conocemos dos: los tenidos con Fortunato y con Félix, cuyas actas se hallan en este volumen. En cuanto a los debates callejeros baste recordar *Conf* V 11,21; *Costum* II 8,11; *Util* 6,13). Anótese también el dato de Agustín sobre sus triunfos, que sin duda eran callejeros (*Almas* 11).

[5] No olvidar que los donatistas forman causa común con los católicos contra los maniqueos. Véase nota 2.

por lo cual no nos detenemos aquí. Son dos los aspectos que es preciso distinguir: primeramente el contenido mismo del Antiguo Testamento y luego su aceptación por los católicos (y donatistas). Aunque no se puedan separar ambos aspectos en la crítica maniquea, nosotros vamos a hacerlo y a fijarnos particularmente en el segundo. De esa realidad se servían ellos para negar a los católicos su ser cristianos. Contrariamente a lo establecido por Cristo, los católicos echan el vino nuevo del Nuevo Testamento en los odres viejos del Antiguo Testamento (*Faust* XV 1), convirtiendo así la fe cristiana en algo parecido a la figura mitológica del hipocentauro, mitad caballo y mitad hombre (*Faust* XV 1). Fácilmente argüían *ad hominem* contra ellos: si aceptan que el cristiano, a imitación de Cristo que no vino a abolir la ley, sino a darle cumplimiento (Mt 5,17), debe cumplir la ley, dado que no la cumplen en su literalidad, están mostrando que no son cristianos (*Faust* XIX 6). Al mismo tiempo se servían de una interpretación capciosa de Pablo (*Génes* I 2,3; II 13,19; *Util* 3,8). En definitiva, consideraban al catolicismo como una herejía cristiana (*Faust* XVI 7).

La crítica anticatólica tenía otros blancos preferidos: la realidad de la fe y la vida moral de los cristianos. El primer aspecto adquiere una notable relevancia y entidad particularmente para los niveles de una formación superior. Se reprochaba ante todo a la Iglesia el que exigiese a quienes iban a ella una fe temeraria (*Util* 9,21; *Faust* XX 9). El cristiano católico es un crédulo temerario que, en la práctica, condena en el hombre el don natural de la razón, a la que corresponde como deber religioso el juzgar entre lo verdadero y lo falso (*Faust* XVIII 3). Las exigencias de la Iglesia católica conducen a formar personas incapaces de comportarse racionalmente, que en las disputas no tienen más argumentos que el recurso a la fe. Hasta tal punto —dicen los maniqueos— están desacostumbrados al uso de la razón, que ni siquiera son capaces de defender su fe. Fausto, en concreto, se complace en poner de relieve lo que él considera debilidad de la defensa católica (*Faust* XXI 1; XXVII 1). Eso explica que su número lo formen mayoritariamente mujeres (*Secund* 4).

También para los espíritus selectos y hambrientos de mayor perfección moral tenía gran eficacia la crítica a las costumbres de los católicos. No puede pasarse por alto la fuerza que tiene, sobre todo ante la masa, el continuo desgaste del contrario a través de la propaganda sobre su conducta incoherente. Es a esto a lo que se refiere Agustín cuando escribe: «Pregonar ante hombres ciegos e incapaces de discernir nuestra cizaña» (*Costum* I 31,68; I 34,75). A los que contraían matrimonio y estaban en posesión de campos, casa o dinero, les negaban el título de cristianos (*Costum* I 35,78), o, a lo más, los consideraban como semicristianos, a la vez que en este contexto consideraban como *christianiores*, más cristianos, a los ascetas (*Faust* I 2.3). Con el fin de presentarse a sí mismos como los auténticos y únicos cristianos, llegaban incluso a emparentar al catolicismo con el paganismo. De hecho, según se expresa Fausto, la ley de Moisés no dista mucho de él (*Faust* XVI 10; XVIII 5). Más aún, puesto que sólo hay dos religiones: el paganismo y el maniqueísmo, es decir, monoteísmo y «dualismo», judíos y católicos son un cisma del paganismo; las diferencias con respecto a él son mínimas (*Faust* XX 4), pues han mantenido la fe y las costumbres paganas en su totalidad con mínimos cambios. En efecto, los católicos, separándose conscientemente de los paganos, se llevaron consigo su idea de la monarquía de principios hasta el punto de creer que todo procede de Dios; cambiaron los sacrificios en ágapes; en lugar de venerar a los ídolos rinden culto a los mártires con los mismos votos; aplacan a las sombras de los muertos con vino y comidas y celebran con los paganos sus mismas fechas, cual Año Nuevo y los solsticios. En definitiva, nada cambiaron en las costumbres; son, en verdad, un cisma que sólo se distingue de su matriz por el distinto lugar de reunión (*Faust* XX 4). Esta vida moral con altos ideales teóricos, pero sin apenas exigencias prácticas, explica el que la masa se vaya tras los católicos y no tras los maniqueos (*Faust* V 2).

Como en toda campaña de proselitismo, no siempre se juega con nobleza y no es raro el recurso a medios que podíamos llamar inmorales. Así Agustín denuncia que ellos, los maniqueos, no tienen reparos en falsificar o simplificar la doctrina católica (*Faust* XXII 8.22).

A su vez, ellos se presentaban como la alternativa válida. Por una parte, tienen las auténticas Escrituras, no las corrompidas[6]; por otra, dan una explicación totalizante de la realidad[7] y, en particular, sobre los problemas acuciantes para cada hombre que tiene que vivirlos a diario, cual es el del mal (*Almas* 10; *Util* 18,36; *Conf* III 7,12). Y lo hacen de una manera adecuada a la naturaleza racional del hombre, es decir,

[6] Sobre ello, véase más adelante p.31ss y 105ss.

[7] En cuanto que explican el comienzo, el medio y el fin. Es la verdad plena, en oposición al conocimiento parcial de que habla el apóstol Pablo en 1 Cor 13,9 (*Félix* I 6.9).

eliminando la fe ciega y aduciendo razones. Agustín vio en ellos a los *sponsores*, a los garantes de la razón. La promesa de dar razón, y razón de las cosas oscurísimas (*Util* 7,17; 9,21), era un buen «slogan» para gente culta o que se tenía por tal, pues, como Agustín anota, se trata de promesas que por su misma naturaleza causan gozo al alma (*Util* 9,21). A esa promesa recurren, según Agustín, con el afán de conquistarse las masas en nombre de la razón (ibid.). Frente al católico que pone su felicidad en creer sin haber visto, por lo que juzga que ha de creerse sin aplicar previamente el juicio y la razón, el maniqueo prefiere renunciar a esa felicidad para quedarse gozoso con su razón, si es que están reñidas ambas cosas (*Faust* XVI 9). La razón que ofrecían los propagandistas maniqueos no era una razón cualquiera, sino precisamente una *certissima ratio* (*Faust* XXXIII 9). Con el método justo, el que pasa por la razón, pueden llegar a la verdad. Tanto la prometían (*Génes* I 1,1) que Agustín puede presentarles como engañadores en nombre de la verdad (*Faust* XV 2). Es como un velo con el que se pueden cubrir cualesquiera errores para introducirse en las almas de los *imperiti* por una puerta hermosa, sin que ellos lo adviertan (*Fund* 11).

Verdad y razón: dos grandes ofertas de la propaganda maniquea. Objetivo final y método. Una verdad plena y total sobre el antes, el ahora y el después, y sobre la totalidad existente. Verdad a la que se llega después de haber penetrado en grandes misterios (*Fund* 21.23; *Génes* II 27,41). El resultado será la eliminación de todo enigma, pues todos se volverán más claros que el sol (*Faust* XV 6). La alabanza que dirigen a Manés se fundamenta precisamente en que ha eliminado la cáscara de las figuras y símbolos y ha ofrecido la verdad desnuda y auténtica (*Faust* XV 5). El mismo título de los libros de Manés tiene por finalidad seducir a los miserables (*Félix* I 14; II 5).

Dijimos con anterioridad que los destinatarios principales de la propaganda maniquea eran los cristianos. A ese público, pues, se acomodan al máximo. Con esa finalidad revisten toda su propaganda de ropaje cristiano. Citan poco a Manés y sus escritos y mucho a Cristo y su Escritura. En palabras de Agustín, intentan tapar sus fábulas necias y sacrílegas con el palio del nombre cristiano (*Faust* XXII 16). Cuando exponen los puntos de su doctrina intentan hacerlos coincidir con las verdades cristianas (*Faust* XX 12) y presentan elementos coincidentes con esa misma fe cristiana, cual cebo dulcísimo con que

apresar a los entregados a Cristo (*Faust* XXII 13). Es éste uno de los motivos más repetidos por Agustín. Refiriéndose a Manés afirma que buscaba entrar en las mentes de los *imperiti* sirviéndose del nombre de Cristo, hasta el punto de querer ser adorado en vez del mismo Cristo (*Fund* 8), o que seduce con el santo nombre del Paráclito (*Faust* XV 4)[8]. Y refiriéndose ya a los maniqueos en general, indica que se han servido de la dulce y universal celebridad del nombre de Cristo para encarecer a Manés, lo que equivale a untar con esa miel los bordes envenenados de su vaso (*Faust* XIII 17). Asimismo aceptan la Escritura, mejor, el Nuevo Testamento, para engañar más fácilmente bajo la apariencia de cristianismo (*Faust* XIII 5; XXII 13; *Félix* I 5). El recurso a la autoridad de Cristo no es menos frecuente en su boca y aceptan gustosos el aprender de él de dónde llega la salvación al hombre (*Faust* V 3). Ese recurso a su autoridad o a la de los apóstoles es más obligado cuando se trata de realidades pertenecientes a Jesús, donde no cabe ni la lógica ni ningún otro argumento (*Faust* XXVIII 1).

En esta abundancia de testimonios agustinianos cabe distinguir dos cosas: una el hecho y otra la interpretación que da el santo. El hecho es que los maniqueos se presentaban como cristianos —y Fausto identificará al cristiano con el maniqueo (*Faust* IV 1)— y que usaban el lenguaje cristiano y las «autoridades» «cristianas». Esto no se puede poner en duda. Cosa distinta es la interpretación agustiniana de que se trata sólo de simple ropaje para despistar y atraer a los *imperiti* e incautos. Evidentemente aquí entra en grandes dimensiones la técnica retórica aplicada a la polémica. Una interpretación que va en función de lo que se pretende al hacer la crítica[9].

[8] Sobre la relación de Manés con el Paráclito, véase más adelante p.26.

[9] El elemento cristiano del maniqueísmo no se puede poner en duda; los autores que lo han puesto no se referían al hecho en sí, sino al cuándo y a la finalidad. Así K. KESSLER (*Über Ursprung und Verwandschaftsverhältnisse des Manichäismus*, en F. IUSTI, *Geschichte des alten Persiens* [Berlin 1879] p.184-189): Manés viste con términos cristianos todas sus concepciones filosóficas y religiosas. Por tanto, no obstante todas las apariencias, el maniqueísmo no tiene nada de una herejía cristiana (véase J. RIES, *Introduction aux études manichéens. Quatre siècles de recherches. II. Le manichéisme consideré comme grande religion orientale (XIXe siècle)*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 25 [1959] 362-409, en concreto p.381-384). En todo caso se trata de un elemento tardío, aceptado por necesidades de propaganda en el Imperio romano. En la misma línea se mueve L. H. Grondijs (*Analyse du Manichéisme numidien au IVe siècle*, en *Augustinus Magister* III, 391-410), según el cual los elementos cristianos del maniqueísmo serían un simple revestimiento para evitar la persecución por parte del Imperio romano. También A. Allgeier considera los elementos cristianos en el maniqueísmo como puro préstamo de terminología (*Der Einfluss des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustinus* [Colonia 1930] 1-13). La mayoría de los estudiosos, sin embargo, caminan en la otra dirección, sobre todo los que han estudiado más de cerca los textos chinos descubiertos en los últimos tiempos. Así, E. Waldschmidt y W. Lentz (*Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Berlin 1926) y F. Burkitt (*The Religion of the Manicheens*, Cambridge 1925) descubren en los tex-

El maniqueo se presentaba, además, como el cristiano perfecto, o si se prefiere, como el cristiano sin más, si ser cristiano significa aceptar el Evangelio, y aceptar el Evangelio no se reduce sólo a «creer», sino también a obrar conforme a él. Según Fausto, el católico insiste en el mayor valor probatorio de la fe para mostrar la identidad cristiana; el maniqueo, en cambio, en el de las obras. En la disputa sobre quién representaba el verdadero cristianismo, Fausto se consideraba vencedor por haber elegido la parte más ardua y difícil. Prueba de ello es la vida ascética de los elegidos centrada en el cumplimiento de los tres sellos [10]. El mismo Fausto se consideraba a sí mismo como el cristiano perfecto, cumplidor fiel y exacto de las exigencias evangélicas, en quien se hacen realidad las bienaventuranzas del Señor (*Faust* V 1). Los católicos, por el contrario, se han quedado con lo más fácil, razón por la que, como ya indicamos, las masas van tras de ellos, abandonando a los maniqueos (*Faust* V 2). El reino de Dios no radica en las palabras, sino en la virtud. En realidad, ni siquiera es exacta esa partición así formulada: para el católico la recta fe y para el maniqueo el recto obrar, puesto que es precisamente el maniqueo quien tiene la recta fe, por lo que a la dicha que le sobreviene del recto obrar, se une la de la recta fe (*Faust* V 3). El maniqueo no sólo es el fiel cumplidor del evangelio, sino también quien mantiene una fe irreprochable, sin blasfemia alguna (*Faust* V 2-3). Son ellos los únicos que sirven a Cristo, único y auténtico esposo, sin que sientan necesidad de ir tras otros amantes (*Faust* XV 1). Como sólo tienen a Cristo por maestro, han sacudido de sus hombros el yugo de la esclavitud y han alcanzado la libertad de que es portador Cristo; volver a la esclavitud sería obra de ingratos, además que de miserables. Si es vergonzoso volver a la esclavitud, mucho más lo es que vaya

tos del Kurfán numerosos elementos cristianos y bíblicos que parecen integrarse en la trama de la doctrina. Igualmente A. Böhlig (*Die Bibel bei den Manichäern*, dactyl. Münster 1947) muestra que Manés conocía la religión de Cristo y cómo al comienzo de los *Kephalaia* se vincula a él con palabras claras y directas; el problema se pone en saber qué textos cristianos tenían Manés y los suyos (véase J. RIES, *La Bible chez Augustin et chez les Manichéens*. III. *Orientations actuelles de la Recherche*, en *Revue des Études Augustiniennes* 10 [1964] 309-329, particularmente p.320ss). No se puede reducir la presencia de elementos cristianos en el maniqueísmo a pura estrategia para ganar adeptos o para eludir las persecuciones por parte del poder imperial. «El elemento cristiano de nuestros himnos ocupa un lugar central en la liturgia maniquea y tiene el aspecto de un elemento primitivo de la doctrina» (J. RIES, *Jésus-Christ dans la religion de Mani. Quelques éléments d'une confrontation de saint Augustin avec un hymnaire christologique copte*, en *Augustiniana* 14 [1964] 437-454; en concreto p.453). Según S. Pétrement, «se sabe ahora con certeza que el maniqueísmo era cristiano de origen y no por coloración secundaria» (*Le Dieu separé. Les origines du gnosticisme* [Paris 1985] p.185). No obstante, no faltan autores que no lo ven tan claro. Véase K. COYLE, *The Cologne Mani-Codex and Manis Christians Connections*, en *Église et Théologie* 10 (1979) 179-193.

[10] Sobre los tres sellos, véase más adelante p.65ss.

a ella quien siempre ha sido libre, dice Fausto, con referencia al Antiguo Testamento (*Faust* VIII 1). Ser maniqueo significa mantenerse dentro de la libertad natural, rechazando la esclavitud.

En verdad, la ascesis, tan pregonada, de los maniqueos de grado superior, los elegidos, era un buen reclamo publicitario y proselitista. Agustín no deja de resaltarlo (*Costum* I 1,2; II 13,27; *Faust* XVI 30). Era una fuerza más poderosa incluso que las ofertas de tipo intelectual; ella fue, en efecto, la que arrastró a un intelectual como Alipio (*Conf* VI 7,12).

La propaganda maniquea hacía hincapié igualmente en el espiritualismo en que se movía la secta. Un caso concreto es el del culto: el suyo era un culto espiritual que no tiene más templo que el mismo sujeto que lo practica, más estatuas que Cristo el Hijo de Dios, estatua viva de la viva Majestad; el altar no es otro que la mente imbuida de las buenas artes y disciplinas, ni tiene honras divinas ni sacrificios que no sean las oraciones simples y puras (*Faust* XX 3). Todo ello como prueba de la distancia que los separa del paganismo tanto en la forma de pensar como en el culto. Paganismo del que tan cerca están los católicos (ibid.).

Si pasamos a hacer un juicio sobre esta campaña propagandística, hemos de anotar varios aspectos que explican su éxito. 1) En primer lugar, el culto a la razón y la promesa de verdad. Independientemente del resultado concreto de estas promesas, la oferta no podía tener más quilates. En palabras de Agustín, se trata de promesas que causan gozo al alma por su misma naturaleza. La oferta llegaba tanto a los niveles cultos, para satisfacción de sus exigencias personales, como al nivel de los *imperiti* que veían la posibilidad abierta para superar su complejo de inferioridad, saliendo definitivamente de la ignorancia, y del nivel inferior que es conocer a través de la fe.

2) Un intento de explicar la totalidad del ser, del mundo y de la historia: programa igualmente tentador para quienes tuviesen afanes intelectuales, e incluso también para los ignorantes, puesto que la simple oferta les descubre su ignorancia y les impulsa a penetrar en un mundo desconocido de luz y comprensión. Hablando de los maniqueos en la obrita *El combate cristiano* 4,4 indica cómo explotaban la curiosidad de las gentes para hacer adeptos, pues «toda alma ignorante es curiosa».

3) Al mismo tiempo una vida íntegra y exigente que confirma las posturas doctrinales. No hay que olvidar la fuerza

de persuasión de que gozaba el ejemplo en el mundo romano, aun a nivel de literatura [11]. Los hombres siempre son sensibles a los ideales vividos, aunque ellos personalmente se queden a mucha distancia de los mismos. La distinción entre Elegidos y Oyentes [12], con sus distintos niveles de compromiso, era otro punto a favor en cuanto que permitía el ingreso sin demasiadas brusquedades, a la espera de que fuese posible el salto al nivel superior.

4) El número comparativamente bajo de adeptos [13], al menos de elegidos, en vez de quitarles fuerza se la añadía: las élites son siempre minoritarias. Son ellas las que eligen lo auténtico y verdadero, mientras que las masas se dejan guiar por lo fácil *(Faust* V 2).

5) En la medida en que se dirigían a los cristianos —y ya vimos que eran los principales destinatarios de la propaganda— se presentaban ante ellos no como quienes pretendían apartarlos del camino emprendido, sino como simples correctores del mismo y, contemporáneamente, como oferta de plenificación de lo que ya eran o poseían. Su mensaje no sonaba en términos como éstos: «Os habéis equivocado totalmente y tenéis que cambiar», sino como éstos: «Ese mismo camino que seguís, lo halláis más puro y expedito en nosotros: el cristianismo como religión de la libertad y del culto espiritual». El hombre es reacio a reconocer el propio error, pero está abierto a iluminaciones en el camino emprendido.

6) Mas el hombre que capta el ideal no siempre es capaz de vivirlo y experimenta el desasosiego por la distancia que percibe entre ese ideal y su propia realidad. En este sentido el maniqueísmo, exigente sin duda, podía ser entendido como religión cómoda y como sedante de los remordimientos originados por el pecado. Era fácil concluir a la falta de responsabilidad personal, al referir el pecado a la consecuencia necesaria de la misma composición natural del hombre *(Génes* II 26,40). De esta forma mantenía la tensión en los mejores espíritus, y aseguraba tranquilidad a los que apenas conseguían alzarse de la tierra.

7) A nivel sociológico sabían aprovechar para su causa

[11] Ya Quintiliano decía: «An fortitudinem, iustitiam, fidem, continentiam, frugalitatem, contemptum doloris ac mortis melius alii docebunt quam Fabricii, Curii, Reguli, Decii, Mucii aliique innumerabiles? Quantum enim graeci praeceptis valent, tantum romani, quod est maius, exemplis» *(Institutio Oratoria* XII 2,30). Y Séneca el Joven lo explicará de dos formas. Por una parte, los hombres prestan fe más fácilmente a lo que ven que a lo que oyen; y, por otra, el camino de los preceptos es largo, mientras que el de los ejemplos, en cambio, es breve y eficaz *(Carta* 6,5).

[12] Sobre los elegidos y oyentes, véase más adelante p.19-20.

[13] Al respecto, véase más adelante p.91ss.

el extendido antisemitismo dominante en el imperio y en la misma comunidad cristiana [14]. Toda su polémica y oposición al Antiguo Testamento se alimentaba perfectamente de ese aire que se respiraba.

Así presentado, nada tiene de extraño que Agustín fuese a dar en el maniqueísmo. La lectura del Hortensio había elevado su espíritu con el deseo de alcanzar las más altas cimas. Desbordante de ilusión y falto de prudencia, sin tiempo para someter a crítica las distintas ofertas de esa propaganda —de hecho él nos dice que tuvo lugar en pocos días *(Almas* 1)—, incauto, sucumbió. Mas para explicar ese sucumbir será conveniente volver atrás, al momento anterior a la lectura del Hortensio. La rapidez con que dio el paso al maniqueísmo desde la lectura mencionada nos hace pensar en la posibilidad de que el contacto con los maniqueos fuese anterior al encuentro con el libro de Cicerón, y que les deba precisamente a ellos el extraordinario efecto que produjo en él su lectura. El nos informa de que se hizo maniqueo a los diecinueve años, es decir, cuando llevaba ya al menos dos en Cartago de estudiante [15]. Es muy probable que durante ese período haya tenido que sufrir los asaltos de esos charlatanes *(Conf* III 6,10), a los que, sin embargo, no debió hacer mucho caso, preocupado como estaba por sus estudios de retórica, y alejado de otras cuestiones más trascendentes. Pero, en definitiva, la propaganda iba sedimentando en su espíritu para cuando hubiese necesidad de echar mano de ella. Teniendo en cuenta la actividad proselitista de los maniqueos resulta difícil de comprender que Agustín haya podido pasar dos años sin ser el blanco de la misma. Así, cuando llegó, según el curso de los estudios, el momento de leer esa obra de Cicerón, su espíritu estaba ya dispuesto y así se explica el incendio que prendió en él *(Contra los Académicos* II 2,5). Y así se explica también el rápido sucederse de los movimientos. Pudieron ser éstos: los maniqueos le ofrecen sus propios ideales, que, de momento, no interesan a Agustín; con la lectura del Hortensio esos ideales prenden fuego en su interior; lo que le ofrecía el Hortensio no le servía precisamente porque allí no encontraba el nombre de Cristo, que había bebido sí, con la leche de su madre, pero que le recordaban continuamente los maniqueos mismos. Ahora se tra-

[14] Sobre el antisemitismo, tanto en el mundo greco-romano como en la Iglesia primitiva, puede leerse M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)* (Paris 1948) p.238-274.

[15] En *Conf* IV 1,1 nos indica que fue maniqueo desde los diecinueve a los veintiocho años; por otra parte, sabemos que el año decimosexto de su vida lo pasó en la casa paterna y que a continuación se trasladó a Cartago *(Conf* II 2,3).

taba, pues, de elegir entre el Cristo de Mónica y el de los maniqueos. Agustín sabía que, aunque ambas partes hablaban de Cristo, la distancia entre ellas era notable. Había oído a los maniqueos criticar la religión católica, y quiso emitir un juicio personal. Tomó las Escrituras, quizá orientado por los mismos maniqueos, aunque sólo indirectamente. Lo deja suponer el hecho de que haya ido a parar a las genealogías, punto de fuerza de los mismos maniqueos. Allí vio con sus propios ojos cuán verdadero era lo que afirmaban éstos. Y entonces hizo la opción, siempre en favor de Cristo, pero el Cristo maniqueo, contra el de su madre. Mas volvamos al momento anterior a la lectura del Hortensio, a la propaganda misma.

De toda esa propaganda él nos dice que le afectó de modo particular la crítica dirigida contra el Antiguo Testamento [16]. Pero escribiendo a su amigo y antiguo correligionario, Honorato, nos indica que fue a caer en tales hombres porque prometían llevar a Dios y liberar de todo error a quienes quisieran escucharles, con la pura y simple razón, dejada de lado la terrible autoridad; que abandonó la religión que sus padres le habían infundido desde niño, para seguir y escuchar con esmero a aquellos hombres, porque le decían que ella los asustaba con la superstición y les imponía la fe antes de darles razones, mientras que ellos a nadie forzaban a creer, sino después de haber discutido y aclarado la verdad (*Util* 1,2). El mismo Agustín trata de presentar su decisión como lógica en aquellas circunstancias personales y ante aquellas promesas: «¿Quién no se hubiera sentido atraído por tales promesas, particularmente el ánimo de un joven ansioso de la verdad, orgulloso y buen hablador, formado para la disputa en la escuela de algunos hombres doctos? Así me encontraron, despreciando lo que consideraba como cuentos de viejas, y deseando apropiarme y beber la verdad clara y nítida prometida por ellos» (*Util* 1,2). Este deseo y ansia de verdad lo dejó hermosamente reflejado en las *Confesiones* (III 6,10).

Agustín acababa de despertar a una nueva vida del espíritu, tras la lectura del Hortensio. Con esos nuevos ideales chocaba la situación moral en que se hallaba que, si objetivamente no era peor que la socialmente tolerada, a nivel personal le traía confuso e insatisfecho de sí mismo. Educado cristiana-

[16] Prueba de ello es el afán que pone en refutar las acusaciones de los maniqueos en el libro tercero de las *Confesiones* nada más narrar su caída en la secta (*Conf* III 7,12). Además es altamente elocuente el texto autobiográfico del s.51,6. El Sermón trata sobre las genealogías de Jesús, es decir, de su enganche con el Antiguo Testamento.

mente, vivía de forma opuesta a esa educación. Los nuevos ideales le hicieron ver más claramente esa incoherencia, y forzaron la situación en el sentido de iniciar un camino que le permitiese lograr la armonía entre pensamiento y vida. Al respecto, el maniqueísmo le ofrecía una solución: le permitía aspirar a los grandes ideales sin obligaciones demasiado drásticas, como ya indicamos. Como solución pasajera podría seguir viviendo con la mujer; pero pensaba que, una vez dentro, podría superar su situación personal, llegando a imitar a los santos maniqueos. Es cierto que esto lo podía hacer también en el catolicismo, pero en aquel momento estaba desprestigiado a sus ojos por las razones antes dichas: en vez de ofrecer verdad, exigía fe. Se ha escrito que Agustín se hizo maniqueo para acallar su conciencia [17]. Agustín mismo ha dado pie para ello, al afirmar que creía que no era él quien pecaba, sino un cierto principio presente en él, pero distinto de él mismo (*Conf* V 10,18); más aún, él mismo dice que se dejan cazar los «enredados en los deseos carnales, quienes oyen complacidamente que cualquier abandono a la lascivia no es obra de ellos, sino de la raza de las tinieblas» (*Génes* II 26,40). Pero cabe preguntarse si eso lo afirmaban los maniqueos. No parece que haya sido tal la doctrina de la secta. Difícilmente una religión que propugnaba un rigorismo ya absoluto, ya mitigado —según los distintos grados de pertenencia a ella—, hubiese podido dejar la puerta abierta para el laxismo. Por otra parte, la crítica que Agustín hacía a los elegidos infieles a sus compromisos supone la responsabilidad personal de los mismos [18], además de declaraciones explícitas sobre la responsabilidad personal del hombre en el pecado por parte de representantes de la secta, cual Fortunato y también Secundino [19]. Así pues, no resulta claro que haya sido doctrina del maniqueísmo, al menos oficial. Entonces la pregunta versa sobre si es falso Agustín en su testimonio.

[17] Así J. Morán (*El porqué del Agustín maniqueo*, en *Religión y Cultura* 4 [1959] 248-261; 412-429). De él son afirmaciones como éstas: «El motivo que indujo a Agustín a abrazar el maniqueísmo fue... de tipo psicológico, fue una razón procedente de sus creencias cristianas, fue la responsabilidad del propio pecado y la conciencia de su culpabilidad. Agustín se afilió al maniqueísmo para declinar la propia responsabilidad» (p.414). «El maniqueísmo le brindaba un sedante maravilloso para su inquietud moral» (p.421). Y P. Brown dirá: «L'attenzione precisa nell'evitare ogni senso intimo de colpa avrebbe in seguito colpito Agostino come la caratteristica più evidente de la sua fase manichea» (*Agostino* [Torino 1971] p.38. Existe también traducción española de esta obra, cuyo título original en inglés es *Augustine of Hippo*, Londres 1967, por obra de Santiago y María Rosa Tovar, publicada por Ediciones Cristiandad [Madrid 1969], pero su traducción es tan deficiente que no ofrece garantías).

[18] En los capítulos finales de *Las costumbres de los maniqueos* (18,65ss) y de *La naturaleza del bien* (44-46), Agustín se detiene en mostrar las infidelidades al sello del vientre sobre todo.

[19] Véase *Fortun* 21; *Félix* II 6 (texto del *Tesoro*, obra de Manés); *Secund* 2. Conviene anotar, sin embargo, que tal responsabilidad sólo tiene lugar tras la iluminación por el mensaje. Véase más adelante lo dicho sobre el pecado, p.54 y 145.

No se puede demostrar que lo sea; antes bien, hemos de creerle sincero. Los datos se pueden combinar, si se piensa en conclusiones particulares que se extraen de los principios maniqueos; en posturas que de hecho se daban entre los oyentes, aunque se tratase de desviaciones de la fe oficial. Parece, pues, que se ha de excluir de entre las motivaciones por las que Agustín se adhirió al maniqueísmo el haber visto en esa religión un sedante para su conciencia turbada. Quizá sea más exacto pensar que, una vez dentro, encontró en los círculos de su nivel esa postura que ciertamente hacía cómoda su falta de mayor compromiso.

En todo caso queda en pie que la santidad, pregonada, de los maniqueos a él le resultaba tanto más apetecible, cuanto más se hallaba lejos de ella. Pensaría, incluso, que, por el camino del maniqueísmo, algún día podría satisfacer a su madre, de cuya religión, por otra parte, no creía que se apartaba, sino que la tomaba como debía ser: un cristianismo más puro, acomodado a su condición de estudioso, a su categoría intelectual, a la que su madre no podía tener acceso. De hecho, él no rompió con su madre, sino que, al contrario, fue su madre quien rompió con él (*Conf* III 11,19). Cosa distinta es que después juzgase eso como un echar fuera las semillas de la religión verísima que saludablemente le habían sido sembradas en la niñez, y que habían sido arrancadas de su alma por el error o fraude de unos hombres falsos y falaces (*Almas* 1).

El maniqueísmo se le presentaba, pues, como la satisfacción de sus deseos personales, que muy probablemente habían despertado los mismos maniqueos, y de los de su madre, al mismo tiempo que no le exigía de inmediato sacrificios muy sangrientos. En todo caso, no le amenazaba con un fin excesivamente duro [20].

A lo dicho se pueden añadir otros motivos de distinta índole. En primer lugar, el fuerte activismo que desarrollaban los miembros de la secta. Es posible que el joven Agustín se entusiasmase, al ponerle en condiciones no sólo de ser receptor, sino también transmisor de lo vivido, que será una característica de su vida. El hecho de que los maniqueos fuesen detestados por mucha gente [21] los hacía atrayentes para otros.

[20] En cuanto que el maniqueísmo no amenazaba con el infierno, como hacía la Iglesia católica. Véase la Escatología maniquea, p.73 y 148ss.

[21] En *La utilidad de la fe*, Agustín recuerda a Honorato que le convenció a que pasase al maniqueísmo «cum eos vehementer execrareris» (I,2). En *Contra Fausto*, Agustín afirma que los maniqueos solían jactarse de ser detestados por muchos (*Faust* V 8. Véase también XX 8: *abominamini*). La misma legislación imperial habla de ellos como de gente *execranda* (véase *Cod. Theod.* XVI 5,35).

Sin duda serían muchos quienes prefiriesen ser odiados a pasar totalmente desapercibidos. El carácter de semiclandestinidad en que se movía la secta, a su vez, debió estimular el ansia de aventuras del joven Agustín, al mismo tiempo que el clima de unión, familiaridad y ayuda que suele ser más fuerte en los grupos perseguidos o que han de trabajar en circunstancias adversas.

Todas estas motivaciones, algunas expresamente indicadas por el Santo, otras deducidas y otras finalmente sólo intuidas, fueron las causantes de que Agustín pasase el umbral del maniqueísmo y se estableciese en él.

II. *AGUSTIN DENTRO DEL MANIQUEISMO*

Según repetida confesión suya, Agustín pasó nueve años dentro del maniqueísmo [22], desde los diecinueve hasta los veintiocho (*Conf* IV 1,1). Pero el dato hay que interpretarlo, pues no indica todo el tiempo que estuvo vinculado a la secta, sino el período en que lo estuvo de una determinada manera. En efecto, el período de su adhesión al maniqueísmo no fue homogéneo al respecto, ni mantuvo siempre la misma actitud frente a sus correligionarios. Hay que distinguir, pues, dos etapas claramente diferenciadas: la primera de entusiasmo y la segunda de decepción progresiva.

1. La época del entusiasmo

A. **Proselitismo eficaz**

La Iglesia maniquea la componían dos categorías, netamente definidas, de fieles: la de los Elegidos y la de los Oyentes, cada una con unos compromisos y unas obligaciones propias. La primera, la de los elegidos, formaba el grupo de élite y era, por tanto, minoritaria. Pero de ella salían los miembros

[22] El dato en forma absoluta o precedido de un *fere* aparece en los siguientes textos: *Costum* I 18,34; II 19,68; *Util* 1,2; *Fund* 10; *Conf* III 11,20; IV 1,1; V 6,10. Pero no cuadra con otras referencias. En efecto, aunque en *Conf* IV 1,1 coloque entre los años 19 y 28 su campaña proselitista (*seducebamur et seducebamus*), más adelante nos indica que su desafección se produce tras el encuentro con Fausto, que tuvo lugar a sus veintinueve años (V 7,13). Según Courcelle (*Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* [Paris 1950] p.78), Agustín tiende a reducir lo más posible el lapso de tiempo durante el cual fue discípulo de Manés. Véase L. Ferrari, *Augustine's «Nine Years» as a Manichee*, en *Augustiniana* 25 (1975) 210-216.

de la Jerarquía formada por los siguientes grados: un jefe supremo, representante de Manés; luego vienen los doce Maestros, obviamente una réplica de los doce Apóstoles de Cristo; éstos son los que consagran a los setenta y dos Obispos, de clara resonancia evangélica también; además había presbíteros en número indeterminado (*Herejías* 46)[23]. La gran mayoría de los fieles, por tanto, pertenecían a la categoría de los oyentes.

Cuando Agustín entró en el maniqueísmo lo hizo en esta última categoría, la de los oyentes (*Conf* V 10,18; *Fortun* 3). Su entrada fue sin reservas. Era el momento de las seguridades. Su entusiasmo se veía atizado por dos realidades que él nos descubre: una, la de la amistad con sus compañeros, y otra las victorias fáciles y frecuentes que obtenía en sus discusiones con católicos que poseían quizá idéntico entusiasmo, pero menor preparación. Como la práctica de la discusión y del altercado —nos dice él— la había aprendido con la entrada en la secta, todos sus triunfos se los atribuía de buen grado a los maniqueos, aunque se debiesen a su ingenio o a sus lecturas. Los aplausos que siempre le habían agradado, le agradaban más entonces, y los maniqueos le proporcionaron la ocasión de cosecharlos (*Util* 6,13). De ese modo —sigue contando él— sus palabras le renovaban el ardor por esos combates dialécticos y el progreso experimentado renovaba a diario su amor hacia los maniqueos (*Almas* 11). Agustín les estaba agradecido. Había descubierto una nueva realidad vital. Refiriéndose a este período de su vida, se expresa de la siguiente manera: «Busqué lleno de curiosidad, escuché atentamente y creí temerariamente todas las invenciones en que os tiene enredados y atados la larga costumbre; he trabajado activamente para convencer a cuantos pude y los defendí contra otros con valentía y constancia» (*Fund* 3). No cabe duda de que Agustín cumplió fielmente el «segundo mandamiento», es decir, la difusión de la Sabiduría[24]. Para él ya convertido, fue un tiempo de ceguera intelectual en el que, de formas extrañas, tomaba por verdadero lo que ellos le decían, no porque él lo viese así, sino sencillamente porque quería que fuese así (*Almas* 11). Las

[23] Tales son los datos que aporta Agustín. Otras fuentes indican el número de 360 sacerdotes. Véase PUECH, *Le Manichéisme*... nota 362 p.180; O. WIDENGREN, *Il manicheismo* 116.

[24] Véase nota 1. Es difícil estar de acuerdo con J. Morán cuando afirma: «Su proselitismo no fue más que una justificación de su postura, no efecto de un convencimiento íntimo» (art.cit. en nota 17, p.421, nota 24). O también: «Mientras tanto comenzó su campaña de proselitismo... Trataba de convencerse a sí mismo y de justificar su postura ante los demás... Hacía proselitismo, pero no estaba convencido del mismo. Quería convencerse porque le interesaba» (p.427).

disputas sólo las aceptaba como medio de transmisión a los demás, sin que supusieran recepción consciente alguna; el interlocutor era únicamente un sujeto a quien había que dejar en ridículo, a lo más un sujeto a conquistar, nunca alguien que aportase algo, porque, de entrada, estaba convencido de hallarse en posesión plena de la verdad plena. Tales eran las discusiones de las que afirma que, con locuacidad miserable y furiosa en extremo, devastaba la fe católica (*El don de la perseverencia* 20,53). Agustín habla de que «le sorbieron el seso» y le apartaron de la visión de cosas evidentes; pero el daño se lo hicieron a uno que, entonces, era insensible (*Almas* 23). Son los engañados que engañan, de los que hablará luego en las *Confesiones* (IV 1,1; V 10,18).

No cabe duda de que el haber conquistado a Agustín fue un gran triunfo para el maniqueísmo, y un triunfo rentable. Sus éxitos no eran sólo sobre cristianos *imperiti,* sino también sobre personas de un nivel económico o cultural. Así lo atestiguan los personajes que conocemos que fueron a caer en el maniqueísmo por la acción de Agustín: Alipio y Honorato, dos intelectuales; Romaniano, de la élite social y económica, además de otros cuyos nombres han quedado sepultados en el olvido. No cabe duda de que su condición de profesor le situaba en una posición extraordinaria para ejercer influjo sobre otras personas, particularmente sus alumnos. Pero no indica en ningún lugar que se sirviera de ella, al menos de forma clara y perceptible, para ganar adeptos a su causa[25]. Quizá el hecho de tratarse de una religión perseguida por las leyes le obligase a ser prudente.

Este era el aspecto más espectacular del joven maniqueo, y sin duda el que más satisfacciones le daba, en cuanto le permitía apagar su sed de triunfos. Pero su condición de maniqueo no se resolvía únicamente en esa actividad exterior; la vida *ad intra* no era menos importante.

[25] No obstante, quizá lo insinúe en *Conf* IV 1,1 con estas palabras: *«seducebamus... fallentes... palam per doctrinas, quas liberales vocant, occulte autem falso nomine religionis»*, que pueden interepretarse de la siguiente manera: En público, en cuanto profesor hablaba de artes liberales, y así tomaba a Cicerón como cebo para atraer a sus discípulos y oyentes. Pero mientras explicaba a Cicerón procuraba introducir la pala maniquea, intrigando de ese modo a los incautos para luego, a solas, hablarles de religión descaradamente e introducirles en su «religión racional». Mientras «encandilaba» a los oyentes con doctrinas clásicas, los inquietaba con interrogantes trascendentales, de manera que ellos mismos fueran a pedir explicaciones de lo que habían oído en público (L. CILLERUELO, *Apuntes privados)*.

B. La catequesis interna

No en vano la categoría a que pertenecía Agustín dentro del maniqueísmo se denominaba la de los «oyentes». Para designar el período de su adscripción a la secta suele servirse del giro «cuando os oía», es decir, cuando era vuestro oyente (*Costum* II 8,11; II 12,25; *Fortun* 37; *Fund* 8; *Util* 1,3, etcétera). El maniqueo rendía culto a la palabra. Ya hablamos del uso de la misma en la campaña publicitaria y en las discusiones callejeras y no callejeras. Ahora nos toca referirnos al proceso de catequización interna al que sometían a las nuevas conquistas. Ellos lo denominaban «iluminación» (*Fund* 5). Agustín hace frecuentes referencias al mismo, aunque sea indirectamente, y a los contenidos. El giro *solebatis dicere* no es precisamente un «hapax» en la obra antimaniquea del obispo de Hipona (*Costum* I 29,61; II 13,28; II 18,60; *Fund* 6; 10; 21; *Génes* I 11,17). Tan vivo tiene el recuerdo, que puede completar lo indicado por Fausto en su escrito con lo almacenado en su memoria (*Faust* XXII 92). «No me sois poco conocidos», les dirá en el ardor de la polémica (*Costum* I 17,30), aunque no se refiera directamente a doctrinas, pero sí de forma indirecta.

Agustín puede enfrentarse y rebatir más tarde a los maniqueos desde una situación privilegiada: la de haber conocido «desde dentro» el sistema. No sólo los libros de la secta, sino también la exégesis de esos libros. Es cierto que su condición de simple oyente le cerraba las puertas a determinados aspectos de la vida de la misma (*Fortun* 3), pero no ya a nivel doctrinal, respecto a lo cual, si le quedaba algo oscuro, le prometían que se lo explicaría con absoluta claridad Fausto. Por eso puede argumentar con la fuerza de un *novi* (*Costum* II 2,4; *Contra Secund* 20). Un *novi* que procede de un *audire attente et studiose, magna cura et diligentia* (*Costum* II 12,25; II 19,68; *Util* 1,3), que nos muestra el afán inicial del joven. Al respecto, Agustín se sentirá como perfecto cumplidor de sus obligaciones de oyente. Tanto que más tarde, y en plena polémica, les pedirá a los maniqueos que tengan frente a los doctores católicos la misma actitud que mantuvo él ante ellos; que le oigan con tan grande paz de alma y con los mismos deseos con que él los oyó a ellos, y así «no serán precisos los nueve años durante los cuales se burlaron de él» (*Costum* I 18,34).

Se trataba de una instrucción para uso personal, diríamos,

y también con vistas a la polémica y disputas públicas. Los doctores maniqueos ponían particular interés en dar respuestas a las objeciones que iban a encontrar en los debates con los católicos [26].

Para dar esa instrucción, no poseían escuelas o instituciones propiamente tales, sino que la daban en casas particulares [27]. Si lo primero era prácticamente imposible en Africa por la situación ilegal de la secta, lo segundo favorecía el clima de familiaridad y amistad que tan frecuentemente pondera Agustín en ellos.

En esta «escuela maniquea» Agustín conoció o aumentó su caudal de conocimientos respecto a Manés, sus escritos, su sistema dogmático y moral. Conoció también a otros maniqueos. A continuación iremos viendo por separado cada uno de esos aspectos. Los datos son del máximo interés. Sus propios escritos no son sólo fuentes que nos permiten llegar al conocimiento que tuvo Agustín de la secta a la que perteneció, sino también a la secta misma. Los escritos agustinianos han sido a lo largo de los siglos fuente privilegiada para el conocimiento del maniqueísmo [28]. Debido a los hallazgos del último siglo en

[26] Véase, por ejemplo, *Costum* II 8,11. También *Conf* V 11,21.

[27] Así el *Codex Theodosianus* (XVI 5,3) nos habla de *domus et habitacula in quibus profana institutio docetur*. Véase también XVI 5,9.11. Adviértase que el intento de vida común para los elegidos de que habla la obra *Las costumbres...* (II 20,74) iba a realizarse en una casa particular. La situación en Oriente, en cambio, era distinta, pues poseían verdaderos monasterios, con salas apropiadas para los diversos ejercicios del culto, templos y «salas de ayuno», al menos en ciertas épocas y regiones como China (véase F. DÉCRET, *L'Afrique Manichéenne (IVe-Ve siècles). Étude historique et doctrinale*, t.I (texto); t.II (notas) (Paris 1978); en concreto, t.I p.203. Ya desde ahora reconocemos nuestra inmensa deuda frente a este estudio como frente al otro del mismo autor, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine. Les Controverses de Fortunatus. Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris 1970).

[28] Fuente privilegiada, pero no única, pues existen otras tanto occidentales (griegas y latinas) como orientales. Entre las latinas hay que mencionar *Los Acta Archelai*, obra de la primera mitad del s.IV, cuyo autor es Hegemonio. La obra *La fe contra los maniqueos*, del discípulo de Agustín, Evodio; los sermones de S. León Magno y alguna carta y la obra del Pseudo-Mario Victorino *Contra el maniqueo Justino* (segunda mitad del s.IV). En lengua griega contamos con las *Catequesis* de S. Cirilo de Jerusalén (mediados del s.IV); el *Panarion* de S. Epifanio de Salamina, que dedica su capítulo 66 al maniqueísmo (fin del s.IV); el escrito *Contra las opiniones de los maniqueos* de Alejandro de Licópolis, que antes había sido miembro de la secta; tres obras con el título *Contra los maniqueos*, cuyos autores son Dídimo de Alejandría (fin s.IV), Tito de Bostra (2.ª mitad del s.IV) y Serapión de Tmuis (mediados del s.IV); el *Sintagma contra los Maniqueos* de Zacarías, Metropolita de Melitene (fin s.V) y, finalmente, dos obras de S. Juan Damasceno: *La fuente del conocimiento* y *Diálogo contra los Maniqueos* (primera mitad del s.VIII). En lengua griega hay que añadir también varias fórmulas de abjuración del maniqueísmo que nos han llegado. Entre las fuentes orientales hay que considerar los datos aportados por varios historiadores árabes como Barhebraeus, Charastani; y sobre todo la obra *Fihrist-al-ulûm (Catálogo de conocimientos)* de Ibn An-Nadim. Poseemos también fuentes siríacas. Destacamos: los cinco *Tratados contra las herejías de Manés, Marción y Bardesanes*, de S. Efrén, y dos obras de Teodoro de Khoni: *Historia Eclesiástica* y *Libro de los escolios*. Sobre la historia de su utilización como fuentes para el conocimento del maniqueísmo, véase J. RIES, *Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957) 453-482.

China y Egipto particularmente [29], el historiador cuenta hoy con otros documentos de extraordinario valor. Pero no han disminuido la importancia del dato aportado por los escritos agustinianos; antes bien mutuamente se complementan y explican. Los nuevos descubrimientos, en lugar de restar importancia a los escritos del Hiponense, los han revalorizado, eliminando la duda sobre la validez de su testimonio, avanzada por algunos críticos [30], aunque dentro de sus justos límites: «Estas

[29] El presente siglo ha sido pródigo en hallazgos de fuentes maniqueas directas. En 1904 fueron descubiertos en el Turfán (al noroeste del Turquestán chino) fragmentos de dos obras de Manés: *Saburagan* y *Libro de los gigantes,* algunos himnos, una colección de textos litúrgicos, dos colecciones de fórmulas para la confesión de los elegidos, un tratado de dogmática (conocido como *Tratado Chavannes-Pelliot* del nombre de sus editores), un *Compendio* o *Catecismo de la religión del Buda de la luz,* Manés. En Argelia fue hallado en 1918 un manuscrito en latín sobre las relaciones entre elegidos y oyentes, denominado «Manuscrito de Tebesa». En Medînet-Mâdi, en el Fayoun egipcio, fueron descubiertas siete colecciones de manuscritos pertenecientes a la primera generación maniquea, entre los que se encuentran los *Kephalaia, Cartas,* una historia de la Iglesia antigua de Manés, un salterio, cuatro homilías, parte de un comentario al *Evangelio Viviente* (obra de Manés). Los textos pueden hallarse en las siguientes ediciones: F. C. ANDREAS-W. HENNING, *Mitteliranische Manichäica aus Chinesisch-Turkestan,* en *Sitzungberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften,* 1932-1933; E. WALDSCHMIDT-W. LENTZ, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten,* ibid., 1933, p.480-607; W. B. HENNING, *Mani's Last Journey,* en *Bulletin of the School of Oriental und African Studies* 10 (1942); *Un traité manichéen retrouvé en Chine,* traduit et annoté par E. CHAVANNES-P. PELLIOT, en *Journal Asiatique* Xe sér. 18, nov-dic 1911, p.499-617 (1.ª parte); XIe sér. 1, en-febr 1913 p.99-199 (2.ª parte); *Kephalaia,* edit. por C. SCHMIDT, Stuttgart 1935-1940 (1.ª parte), y A. BÖHLIG, Stuttgart 1966 (2.ª parte); *Manichäische Homilien,* edit. por J. POLOTSKY, Stuttgart 1934; *A manichaean Psalm-Book,* edit. por C. R. C. ALLBERRY, Stuttgart 1938 (2.ª parte); *Ein griechischer Mani-Codex* (Códice griego de Colonia), edit. por A. HENRICHS-L. KOENEN, en *Zeitschrift für Papyrologie and Epigraphik* 5 (1970) 97-216; 19 (1975) 1-85; 32 (1978) 87-199; 44 (1981) 201-318; G. FICKER, *Eine Sammlung von Abschwörungs-formel,* en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 27 (1908) 443-464; P. ALFARIC, *Un manuscrit manichéen* (Manuscrito de Tebesa), en *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* 6 (1920) 62-98; A. ADAM, *Texte zum Manichäismus,* Berlin 1954; A. BÖHLIG, *Die Gnosis.* Dritter Band: *Der Manichäismus,* unter Mitwirkung von JES P. ASMUSSEN eingeleitet, übersetzt und erlautert von A. BÖHLIG. Zürich und München 1980.

[30] Hasta el s.XVIII ningún historiador del maniqueísmo puso en duda el valor de sus informaciones, siendo el primero el teólogo protestante holandés I. de Beausobre en su *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme,* 2 vols. (Amsterdam 1734-1739), quien trata de demostrar que Agustín ha falsificado por ignorancia o mala fe las doctrinas maniqueas que aporta, y que por tanto no es fuente fidedigna. Otros autores no llegan a formulaciones tan radicales, pero en la práctica conceden poca importancia al dato agustiniano. Así, J. M. SCHRÖCK *(Christliche Kirchengeschichte* [Leipzig 1781] p.400-423), O. MOSHEIM *(De rebus christianorum ante Constantinum* [Helmstadt 1753] p.728-903). Véase J. RIES, *La Bible chez Agustin et les Manichéens,* en *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961) p.235. Pero esas posturas ya no son sostenibles. Fue gran mérito de P. Alfaric *(L'évolution intellectuelle de Saint Augustin.* I. *Du Manichéisme au Néoplatonisme,* Paris 1918) el mostrar que es un testimonio cualificado que nos permite conocer las doctrinas maniqueas, estableciendo las concordancias entre los datos de Agustín y las demás fuentes conocidas en su tiempo. J. Ries, que ha estudiado comparativamente los textos recientemente descubiertos y los escritos agustinianos, llega a la conclusión de que existe una «concordancia notable en la titulación de Cristo en los himnos de Medînet-Mâdi y los tratados agustinianos. Esto nos hace creer en la existencia de documentos comunes, en una terminología y doctrina idénticas en las Iglesias maniqueas de Egipto y de Africa del Norte. Una misma fuente dogmática alimenta la liturgia y la catequesis» *(Jésus-Christ en la religion de Mani* p.453). Más aún, concluye el mismo autor, refiriéndose a otras fuentes: «Los *Kephalaia* nos muestran... que la documentación de Agustín sobre las doctrinas de la secta es sólida y copiosa. El habla como buen conocedor de la multitud de sus libros enormes. Agustín no ha dicho todo sobre el maniqueísmo, pero todo lo que ha dicho procede de fuentes maniqueas» *(Le Confessioni d'Agostino d'Ippona.* Libri III-V [Palermo 1984] p.25).

obras antimaniqueas constituyen *un testimonio verídico* sobre el maniqueísmo que Agustín ha conocido bien, aunque *no sobre todo el maniqueísmo*» [31].

a) *Manés*

La vida del fundador Manés no parece haber tenido una importancia particular en el conjunto de la catequesis maniquea [32]. Así al menos podemos deducirlo de la escasez de datos que aporta Agustín, tan prolífico en los referidos a su doctrina. El santo conoce su origen persa, dato que explota abundantemente en su polémica [33]. Respecto a la cronología de su nacimiento y vida, carece de información precisa. Refiriéndose a él en persona, indica que existió doscientos años o más después de Jesucristo *(Faust* XXVIII 4); y aludiendo a la herejía de que es autor se muestra bastante genérico: sólo puede afirmar que es posterior a Tertuliano (+ 222), e incluso que Cipriano (+ 258) [34]. Habitualmente le designa con el nombre de *Manichaeus,* cuyo significado explica, anotando que la explicación la ha recibido de un maniqueo. Según tal información, en la lengua patria se llamaba *Manis,* pero al pasar al mundo helénico hubieron de cambiarlo para no ser objeto de mofa, dado que el término en griego significaba locura. Una ligera modificación, la adición de una «n», le otorgaba un significado distinto al variar la etimología: *Mannichaeus,* de *Manna* y *Cheo,* es decir, que destila, que deja correr un maná *(Faust* XIX 22; *Herejías* 46) [35]. Prácticamente no nos aporta ningún dato de su vida o de su actividad de predicador [36]. Sí, en cambio, hace referencia a su muerte violenta al mencionar la fiesta del *bema* *(Fund* 8).

Los maniqueos se referían a él con términos que indicaban su función dentro de la secta. Le asignaban los apelativos de

[31] F. DÉCRET, *Aspects...* p.31. El subrayado es del autor.

[32] Quizá se deba a táctica para evitar que se les eche en cara la «novedad», como lo hace por su parte Agustín *(Costum* II 10,19; *Util* 7,18; 14,31; *Fund* 6; *Faust* XXVIII 4. Véase F. DÉCRET, *L'Afrique...* I, 174). Sobre Manés véase el libro ya citado de H. CH. PUECH, *Le manichéisme,* y el de F. DÉCRET, *Mani et la tradition manichéenne* (Paris 1974).

[33] Sobre todo en la *Respuesta a Secundino.* Este había hecho alusión a la condición de púnico de Agustín, y Agustín le replica con su adhesión a un persa *(Contra Secund* 2.8.25; también *Faust* XXVIII 4). No olvidar que el persa era el enemigo de moda del momento para el Imperio romano, y llamarle a uno persa o ponerle en relación con ellos equivalía a una amenaza.

[34] En efecto, Manés nació el 14 de abril del 216 y murió el 26 de febrero del 277, aunque esta última fecha no está fuera de toda duda.

[35] Otras distintas explicaciones y significados atribuidos al nombre de Manés pueden verse en H. CH. PUECH, *Le manichéisme...* p.33 y notas 102-106.

[36] Sin embargo, es importante el dato referido al «segundo nacimiento» de Manés, es decir, al momento de su iluminación, en *Fund* 7: «Si decís que el Espíritu Santo asumió a Manés... después de haber nacido».

praeceptor (*Faust* XIX 5), *theologus noster* (*Faust* XX 3.14), *pater* (*Faust* I 2), *patronus* en el juicio, *consolator* y *salvator* (*Secund* 3). Según Agustín, le consideran como *liberator, corrector, emendator* y *praeceptor* (*Contra Secund* 25). Agustín habla de él como *auctor* de los maniqueos (*Util* 7; *Faust* XXXII 16; *Fund* 23). Siempre según el obispo de Hipona, los maniqueos le honran más que a Cristo (*Naturaleza* 42) y hasta juran por él (*Fortun* 22; *Faust* XIX 22). Todo ello como consecuencia lógica de la presentación que de sí mismo hace en sus escritos, que comienzan todos con la fórmula: «Manés, apóstol de Jesucristo» (*Faust* XIII 4). La fórmula adquiere diversos matices de interpretación. Evidentemente no se refiere a que Manés haya sido un apóstol más a añadir a la lista de los doce. Dando al término el significado etimológico de «enviado», y recurriendo a la promesa de Jesús de enviar al Paráclito, al Espíritu Santo (Jn 16,7), ellos concluyen a la presencia de tal Paráclito en Manés. La base de este proceder está en la promesa de que ese Paráclito enseñará y hará recordar todo. Ahora bien, ésa ha sido la labor de Manés: enseñar la verdad desnuda, sin velos y completa [37]. Eso nadie lo ha hecho antes de él. Ningún apóstol, ni siquiera Pablo; en efecto, él habla en la carta a los Corintios de que nuestro conocimiento es parcial (1 Cor 13,9); señal segura de que el Paráclito, el Espíritu de verdad, aún no había llegado. Esta función docente que justifica que el título se le otorgue a Manés y se le niegue a los demás, incluidos los apóstoles, la pone de relieve el doctor maniqueo Félix en su disputa con Agustín. El texto es de extrema claridad y al mismo tiempo rotundo: «Vino Pablo y también él dijo que había de venir (el Espíritu Santo), pero no vino nadie; ésta es la razón por la que hemos acogido a Manés. Vino Manés y con su predicación nos enseñó el comienzo, el medio y el fin; nos enseñó lo concerniente a la fabricación del mundo, por qué y de dónde y quiénes lo hicieron; nos enseñó el porqué del día y de la noche; nos enseñó lo concerniente al curso del sol y de la luna. Dado que nada de esto hemos oído ni en Pablo ni en los restantes apóstoles, creemos que Manés es el Paráclito» (*Félix* I 9). Está claro que en estas enseñanzas no se apunta directamente a cuestiones físicas o de astronomía o astrología, sino a algo más trascendente como es el origen y destino del mundo y del hombre en particular. Además, la obra de Manés no es la de un «repetidor», sino la de un «pre-dicador» (*Félix* I 9).

[37] *Faust* XV 5. Y ésa era la esperanza de Agustín, como resultado de la propaganda de los maniqueos mismos y lo que influyó en su ingreso en la secta (*Util* 1,2; *Faust* XV 5).

Félix afirma que es creencia de la secta que Manés es el Paráclito. ¿Qué alcance ha de dársele a esta afirmación? Está claro que no ha de identificarse al Paráclito con el hombre Manés, de carne y hueso, pues contradiría los postulados fundamentales de la fe maniquea [38]. El mismo doctor maniqueo, autor de formulación tan apodíctica, deja entrever en qué sentido ha de entenderse, a saber: Manés es aquel en quien habla el Paráclito (*Félix* I 9). Manés ha sido como el receptor del Paráclito, el medio del que se ha servido para llegar a los hombres y transmitir su mensaje (*Util* 1,3). Agustín es muy explícito al respecto. Manés no se consideró como un enviado por el Paráclito, sino que fue asumido por él hasta el punto de poder llamarse Paráclito; es decir, que se presentaba como una encarnación del Espíritu Santo, paralela en cierto modo a la del Hijo de Dios en Jesucristo (*Fund* 6.8). Pero esta asunción no se realizó desde el comienzo (*in utero vel ante uterum*) como en el caso de Jesús, según la fe católica, sino en un momento posterior de su vida (*Fund* 7). Manés era, pues, un hombre asumido por el Paráclito, el Espíritu Santo; con otras palabras, en Manés estaba el Paráclito (*Faust* VII 2; XIII 17), pero con una presencia personal (*Conf* V 5,8; cf. también *Herejías* 46) [39].

b) *Las Escrituras maniqueas*

Al presentarse como el Apóstol de Jesucristo, como el Paráclito, Manés asumió para sí la función de enseñar todo o de introducir en toda verdad (Jn 16,13). Su función magisterial la realizó con su predicación personal en vida; pero sobre todo la hizo realidad a través de sus escrito, mediante los cuales la continuó tras su muerte. Además, para evitar falsificadores, quiso escribir él personalmente, cosa que le distingue de Jesús [40]. Por eso, la religión maniquea, imitando también en esto a la judía y a la cristiana, es una religión del libro. Pero aquí el «libro» es, por así decir, doble: por una parte están los es-

[38] Téngase en cuenta que, como diremos más adelante, todo cuerpo procede de la raza de las tinieblas, lo que significa que es intrínsecamente malo. No era posible, pues, que lo asumiese el Espíritu Santo. Por esa misma razón mantendrán los maniqueos el docetismo cristológico. Véase más adelante p.57ss.

[39] El dato de Agustín y Félix, el doctor maniqueo, cuadra perfectamente con datos de otras fuentes. Véase F. DÉCRET, *Mani*... p.98-101.

[40] Para evitar que fuesen falsificadas y malinterpretadas como ocurrió, según él, con los escritos cristianos, él mismo escribió y dejó clara la interpretación. Véase *Kephalaia* 7,18-9,17.

critos de Manés y por otra la Escritura cristiana (Nuevo Testamento).

Los escritos de Manés[41].—La catequesis del oyente maniqueo incluía, es de suponer, la instrucción sobre la figura y rol de Manés, y sobre los «instrumentos» a través de los cuales seguía ejerciendo su función de iluminador y de maestro. Según lo que acabamos de decir, la enseñanza de Manés les era presentada como el complemento necesario e imprescindible, para el hombre, de la Escritura cristiana, precisamente por estar Manés fuera de ella. Esta significaba un primer paso, un estadio inicial, que requería un segundo, concretado en los escritos de Manés. La Escritura cristiana sería como el aperitivo, por usar una imagen gastronómica, que estimula el apetito, la promesa de verdad que luego se dará a conocer. La relación entre el Nuevo Testamento y los escritos de Manés era para los maniqueos como la existente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento para los católicos.

Ya antes de entrar en la secta *(Conf* III 6,10), Agustín pudo advertir la veneración en que los maniqueos tenían las obras de Manés, que cuidaban con esmero. Los pergaminos que las contenían eran hermosos y lujosamente encuadernados en piel *(Faust* XIII 18). Sus códices eran muchos, voluminosos y de gran valor *(Faust* XIII 6), siendo esto mismo un elemento propagandístico de relieve, puesto que, por una parte, al cuidar así los libros manifestaban su gran amor al saber, y, por otra, su mismo volumen permitía sospechar el cúmulo de ciencia encerrado en ellos. Sobra decir que los consideraban inspirados, pues, según ellos, por Manés hablaba el Espíritu Santo *(Fund* 14). No solamente tienen origen «divino», sino también poder divino; son *deíficas,* es decir, hacen divinos[42]. Su autoridad es pareja a la del Apóstol *(Secund* 1). Lo que dice Manés y lo que dice Jesús tienen la misma autoridad *(Félix* II 2).

Las escrituras de Manés son la ley de los maniqueos *(Félix* I 1). Todo buen maniqueo, particularmente el elegido, debe estudiarlas y conocerlas[43]. De hecho se comentaban en

[41] Sobre los escritos de Manés, véase P. ALFARIC, *Les Écritures manichéennes* (Paris 1918); G. WIDENGREN, *Il Manicheismo* (Milano 1964) p.93ss; F. DÉCRET, *Aspects...* p.93ss.

[42] En el sentido de que gracias a ellas y al conocimiento que aportan, el alma recobra o, mejor, reconoce su verdadero ser divino *(Félix* I 13), aunque no se refiere expresamente a los escritos de Manés, sino a las Escrituras cristianas.

[43] Las siguientes palabras son de Fausto: «Adimanto que ha de ser objeto de nuestro estudio, sólo después de nuestro bienaventurado Padre·Manés» *(Faust* I 2). Si los maniqueos han de estudiar a Adimanto, discípulo de Manés, cuánto más han de estudiar al maestro. Este ocupa el primer lugar, como es obvio.

las reuniones que celebraban *(Conf* V 11,21). Pero hay que decir, antes de nada, que es muy pobre la información que poseemos al respecto, sobre todo teniendo en cuenta la abundancia de los escritos antimaniqueos de Agustín. Es un dato a tener en cuenta que los maniqueos de quienes conocemos escritos o discusiones no recurren nunca a los escritos de Manés para presentar o defender sus doctrinas o particulares puntos de vista. En la disputa con Fortunato, ni éste ni Agustín mencionan ni a Manés ni a sus escritos. Tampoco Fausto cita a su teólogo, a no ser indirectamente al referirse a las obras de «nuestros padres» *(Faust* XII 1), y Agustín mismo echa en cara a Fausto el que se guarda bien de sacarlas a la luz (ibid., XII 5). Su argumentación la apoyan siempre en la Escritura cristiana, el Evangelio o San Pablo. En los debates públicos es comprensible; sólo es posible el argumentar si se hace desde un terreno aceptado por los dos. Pero hay algo más; hay razones de propaganda: presentarse como cristianos y apelar a las Escrituras cristianas era ya un primer paso adelante en el intento de lograr adeptos precisamente entre las filas de los cristianos. Pero no debía ser tampoco pura táctica; otras razones pueden suponerse en la base de tal comportamiento: posiblemente evitar que fuesen despilfarradas en un vano combate contra gente de mala fe, y también el que fuesen requisadas, dado el estado de persecución, al menos potencial, en que vivía la secta[44]. Así pues, los escritos de Manés servían solamente para exégesis privada y particular de la secta.

A partir de los escritos antimaniqueos de Agustín, sólo tenemos información de cinco libros de Manés, precisamente los cinco *auctores,* es decir, las cinco fuentes, que le fueron requisadas al maniqueo Félix y que están en el origen de la célebre disputa entre él y Agustín[45]. Pero a la hora de concretar más faltan también los datos, pues sólo nos permiten conocer dos de esos cinco *auctores:* la llamada *Carta del Fundamento* y *El Tesoro.* La *Carta del Fundamento,* «una especie de símbolo de la fe maniquea»[46], pertenece a la categoría de aquellas obras que, según Agustín, solían ser conocidísimas *(Fund* 25). Otro

[44] No olvidar que en la antigüedad toda condenación de un hereje llevaba consigo la condena para sus obras que tenían que acabar en el fuego. Respecto a los libros maniqueos está específicamente legislado. Véase el *Codex Gregorianum* LXIV, IV 6. A ello encontramos una alusión en el debate con Félix, puesto que éste, al que le habían sido requisados los libros, los reclama aceptando ser quemado vivo con ellos si se descubre en ellos algún error *(Félix* I 12. Véase también la introducción particular a la obra). Sobre las persecuciones que hubieron de sufrir los maniqueos, véase F. DÉCRET, *L'Afrique...* I p.211-233.

[45] Véase la nota anterior.

[46] J. RIES, *Jésus-Christ dans la religion de Mani...* p.441. Véase la Introducción particular a la *Réplica a la carta de Manés llamada del Fundamento* p.379ss.

de los libros mencionados en la obra agustiniana es *El Tesoro,* citado en más de una ocasión *(Félix* I 14; II 5; *Naturaleza* 47) y del que recoge dos largas citas textuales (ibid.). Constaba de varios libros, siete al menos, pues Agustín cita el séptimo *(Naturaleza* 44), además del segundo *(Félix* I 14). Alfaric, apoyándose en el texto del debate con Félix, habla de un Pentateuco, que sería como la ley de los maniqueos, por paralelismo con el Pentateuco judío, con su orden ya prefijado [47]. Si fuese cierto el dato, es decir, si los maniqueos de Africa sólo hubiesen conocido o conservado esos cinco libros de Manés, se habrían apartado de lo que se conoce de otros lugares. En efecto, en el maniqueísmo oriental, en lugar de cinco libros, se hace mención de siete; en lugar de un Pentateuco un Heptateuco, formado por los siguientes títulos: *Saburagan, Evangelio vivo, Tesoro de la vida, Pragmateia, Libro de los misterios o secretos, Libro de los gigantes* y las *Cartas.* Décret opina que quizá no haya que dar demasiada importancia al número cinco, hasta el punto que fueran sólo cinco los libros conocidos o usados por los maniqueos de Africa, lo que significaría un rasgo particular de ellos. Precisamente el hecho de que Félix reclame los cinco libros que le habían sido requisados permite suponer que los libros maniqueos eran muchos más, aunque sólo, por las razones que fuera, requisaron esos cinco. De otra forma hubiera hablado más genéricamente [48]. Nos parece justa la suposición, y poco probable que los maniqueos hablasen de un propio Pentateuco y lo denominasen ley, lo que sería una imitación demasiado evidente de los judíos, difícil de pensar en ellos.

Un problema especial lo constituyen las cartas: determinar su número e identificarlas [49]. Agustín hace referencia a varias de ellas *(Fund* 25; *Faust* XIII 4). Además de la llamada *del Fundamento,* sus textos nos permiten conocer expresamente la existencia de otra, no mejor identificada. En efecto, en el libro sobre las *Costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos* menciona una que contiene la *vivendi regula* (II 20,74). Además, ya en la controversia pelagiana, Julián de Eclana recurrirá, para apoyar sus tesis, a otro escrito de Manés, la *Carta a Menoch (Réplica a Juliano [obra inacabada]* III 172ss), que

[47] *L'évolution...* p.79 y *Les Écritures...* II 9.
[48] F. Décret, *Aspects...* p.105.
[49] En los descubrimientos de 1931 en el Fayoun egipcio apareció un *corpus* de cartas de Manés, y el historiador Ibn-an-Nadim cita los títulos de 76 escritas por Manés y sus inmediatos sucesores.

Agustín afirma desconocer, aunque no niega la posibilidad de que sea ciertamente maniqueo [50].

Los datos agustinianos saben a poco, sobre todo después de las afirmaciones solemnes de que sus libros eran muchos y voluminosos *(Conf* III 6,10; *Faust* XIII 16). Tal parquedad de datos no deja de extrañar. ¿Podemos pensar que, a pesar de calificarlos continuamente de fabulosos, tenían cierto atractivo y Agustín no quería darles publicidad? Pero, en este caso, ¿no había dicho en las *Confesiones* (III 12,21) que su simple lectura y estudio llevaría al abandono de la secta? Hay que pensar que esos *muchos* volúmenes incluían también las obras de los discípulos de Manés. Mas al respecto nos encontramos con idéntico silencio. De hecho las dos únicas obras de maniqueos que Agustín refutó, la de Adimanto y la de Fausto, las conoció ya de católico. Es cierto que la de Fausto difícilmente podía haberla conocido antes [51]; pero sí la de Adimanto, aunque cabe la posibilidad de que la conociera, pero sólo de oídas. Aun en este caso su silencio sigue teniendo algo de misterioso.

La Escritura cristiana.—Junto a los libros de Manés, sus seguidores aceptan la Escritura cristiana, constituyendo una de sus grandes bazas propagandísticas *(Génes* I 1,2; 2,3; II 13,19; *Faust* XIII 5). Ya hicimos referencia con anterioridad al hecho de que Fortunato en su disputa con Agustín no recurre para su defensa o ataque a las escrituras de Manés, sino al Evangelio y a Pablo [52]. Su táctica y, sin duda, también su convencimiento consistía en presentar su doctrina como coincidente con la Escritura cristiana *(Fortun* 7; *Félix* II 2; *Secund* 1). En su materialidad es cierta la expresión de Agustín de que buscan su patronazgo en favor de las propias fábulas *(Félix* II 3). Y en la polémica anticatólica es normal en ellos pedir la confirmación de las posiciones del contrario a partir de las Escrituras deíficas *(Félix* I 13). Aceptan su autoridad *(Util* 3,7), sin más límites que los que ponen a la misma Escritura materialmente entendida [53]. Sin duda, es el primer estadio del camino hacia la gnosis perfecta.

[50] Su autenticidad en el sentido de que sea de Manés ha sido negada por G. J. D. Aalders *(L'Épître à Menoch. attribué à Mani,* en *Vigiliae Christianae* 14 [1960] 245-249) y P. Brown, para quien «se trataba de un fragmento de un comentario de Pablo escrito por un maniqueo latino que intentaba demostrar que la concupiscencia es una fuerza maligna permanente» *(Agostino* p.377). La defiende, en cambio, F. Décret *(L'Afrique...* II 84, nota 56).
[51] *La Réplica a Fausto* no tiene una fecha exacta, pero puede colocarse en torno al 400.
[52] Sí, en cambio, Félix, pero no le quedaba otro remedio, dadas las circunstancias del debate. Véase la Introducción particular a la obra, p.461ss.
[53] Como diremos a continuación, no aceptan todos los libros contenidos en el canon católico, aun limitándonos al Nuevo Testamento.

Pero no hay que engañarse. El término Escritura o, mejor, Escritura cristiana tiene en sus bocas y en sus plumas un significado distinto, más restringido, del que tiene en boca de un católico. En efecto, al mismo tiempo que aceptan globalmente, dentro de los límites que luego analizaremos, el Nuevo Testamento, rechazan el Antiguo en su totalidad de la forma más absoluta. Pocos datos hay más atestados que éste y con más variedad de expresiones en toda la obra polémica antimaniquea de Agustín. Para ellos al Antiguo Testamento ha de llamársele Escritura judía, nunca Escritura cristiana, término que cuadra solamente al Nuevo. Más aún, el Antiguo Testamento es la Escritura de los católicos [54], mientras que el Nuevo les pertenece a ellos. La importancia que los mismos maniqueos asignaban a este punto, así como la que el mismo Agustín le atribuía, viendo sin duda la eficacia que les rentaba a aquéllos, se puede mostrar tanto por las dos obras de maniqueos que nos han quedado gracias a Agustín, la de Adimanto y la de Fausto [55], como al empeño que puso Agustín en rebatirlos. A lo que se ha de unir todavía un tercer libro dedicado específicamente al tema: *Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos*. La aceptación o rechazo del Antiguo Testamento se constituye en criterio decisivo para distinguir al maniqueo del católico [56], para conocer el verdadero cristianismo.

La oposición maniquea al Antiguo Testamento toma dos direcciones: una es global y otra particular, es decir, referida a cada uno de los grupos o partes que lo componen: historia de los patriarcas, los profetas y Moisés y la ley. En su escrito Fausto considera casi superflua la pregunta que pone en boca de un católico sobre si aceptan el Antiguo Testamento, pues el hecho evidente de que no cumplen sus preceptos anticipa ya la respuesta; la postura práctica es ya indicio y prueba de cuál es la teórica (*Faust* VI 1; X 1) [57]. El razonamiento sirve al mismo tiempo para censurar la postura católica que, en teoría, afirma aceptar el Antiguo Testamento y luego lo rechaza en la práctica [58]. Un texto del mismo Fausto expone los motivos por los que ellos no lo aceptan; el primero lo formula en condicional, para luego negar la condición: «Si él me ofrece alguna herencia, lo acepto; si no me la ofrece, no, pues es señal de gran improbidad aceptar un testamento en el que uno aparece como desheredado. De hecho, dado que promete la tierra de los cananeos a los judíos que siguen sus normas, la dignidad requiere que, rechazada la herencia, se rechace también el testamento». Un segundo motivo se fundamenta en la pobreza de lo que promete, comparado con lo que se promete en el Nuevo: el reino de Dios y la vida eterna. Lo que promete es cosa tal que aun si se la regalasen le causaría fastidio (*Faust* IV 1). Este recurso al Nuevo Testamento para rechazar el Antiguo es uno de los rasgos típicos de la postura maniquea, siempre más atenta a descalificar al adversario católico que a exponer la propia doctrina. Es precisamente por fidelidad al Nuevo Testamento por lo que el maniqueo se niega a aceptar el Antiguo [59]. Mt 9,16 les tiende una mano al prohibir mezclar la novedad cristiana con la vetustez hebrea (*Faust* VIII 1). Y, por si hubiera duda sobre la interpretación que debe darse a ese texto evangélico, está la praxis apostólica. Si los apóstoles, que nacieron en el Antiguo Testamento, lo abandonaron, sería una incongruencia que fueran a aceptarlo quienes por una parte nacieron fuera de él y por otra les veneran a ellos. Estas son las palabras de Fausto, que se apoya en Pablo: «Si lo que era amargo se volvió dulce, ¿ha de convertirse en amargo lo que naturalmente era dulce?» (*Faust* IX 1). Otros preceptos neotestamentarios fuerzan al maniqueo a caminar en la misma dirección. Rom 7,7 prohíbe desear lo ajeno; en consecuencia, partiendo de la irreductibilidad entre lo judío y lo gentil, al nacido gentil se le prohíbe desear lo judío, es decir, el Antiguo Testamento (*Faust* X 1). Lo que éste promete no le concierne y por eso no lo apetece, cumpliendo así con el mandato apostólico. El maniqueo se conforma con el reino de los cielos prometido por el Nuevo Testamento y renuncia gustoso a la tierra de Canaán, lo único que promete el Antiguo. Las imágenes de que se sirven para justificar su rechazo son variadas. A veces recurren a la del vaso lleno que no admite ya más líquido; de igual manera, la plenitud del Nuevo Testa-

[54] Después de haber expuesto Agustín Gén 1,1, el doctor maniqueo Félix le replica: «Puesto que tu santidad ha interpretado *tu* Escritura». No olvidar, sin embargo, que Agustín había hablado antes del Génesis como de *nuestra* Escritura contra la que los maniqueos suelen blasfemar (*Félix* I 17).

[55] La de Adimanto, como el lector podrá ver en este mismo volumen, es una presentación más o menos sistemática de los textos del Antiguo Testamento que, según él, contradicen a los del Nuevo y que, por tanto, han de ser desechados. La obra de Fausto es también un alegato contra el Antiguo Testamento, mostrando su invalidez desde distintos puntos. Véase más adelante la crítica al Antiguo Testamento.

[56] Véase F. DÉCRET, *Aspects*... p.124 y 149.

[57] La postura contraria al Antiguo Testamento remonta ya a los escritos de Manés. En efecto, según Ibn an-Nadim, que conoció directamente las obras de Manés, dice: «En sus libros él ridiculiza toda la serie de profetas, los denigra, los trata de mentirosos y sostiene que Satán se ha adueñado de ellos y que habla por su boca, y hasta dice en algunos lugares de sus libros que son ellos mismos demonios» (citado por F. DÉCRET, *Aspects*... p.123).

[58] Véase *Faust* XIX 6, donde Fausto hace un largo elenco de preceptos del Antiguo Testamento que los católicos violan.

[59] Tal es la lógica interna que domina la obra de Adimanto.

mento es tal y llena el recipiente de tal forma que no queda lugar donde el Antiguo pueda dejar caer una gota sin que se derrame. Dígase lo mismo del estómago saturado. Sólo quien está vacío de uno y otro, del Antiguo y del Nuevo Testamento, puede aceptar ambos a la vez, como el católico *(Faust* XV 1). En otra ocasión se sirve de la imagen matrimonial: la Iglesia está contenta con su buen marido y con su dote y por eso rechaza las riquezas de otros amantes más humildes; todo lo contrario acontece, según ellos, a la Iglesia católica, virgen lasciva que acepta regalos y cartas de otro varón que no es el suyo *(Faust* XV 1). Tales eran algunos de los argumentos que utilizaban en la acción propagandista y en la polémica anticatólica. Reconociéndose como los auténticos cristianos y advirtiendo tan marcada diferencia e incluso oposición entre ambas Escrituras, debían rechazarlas.

Pero estos argumentos no eran los únicos. De esa divergencia y oposición había que dar una explicación, que, evidentemente, tenía que cuadrar con su sistema dualista: ambos Testamentos tienen autores diversos. Mientras el Nuevo tiene por autor al Señor Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Antiguo es obra de Satán, el príncipe de las tinieblas. La afirmación no la encontramos en la boca o pluma de ninguno de los maniqueos que conocemos por las obras de Agustín, pero Agustín mismo nos lo indica en más de una ocasión *(Faust* XV 8; *Sermón* 26,10). Otros testimonios extraagustinianos lo confirman [60]. Tal doctrina, por otra parte, no es original, sino que, con matices, es patrimonio común de otras sectas gnósticas [61]. Pero este aspecto no era rentable para su propaganda y por eso, muy probablemente, quedaba sólo para la catequesis interna. Al menos, ni Adimanto, ni Fausto lo han sacado a relucir en sus obras, ambas contra el Antiguo Testamento, tal como nos es permitido conocerlas por la refutación de Agustín.

A la crítica general se suma otra más detallada a cada una de las tres grandes partes que componen el Antiguo Testamento, ya mencionadas: los patriarcas, los profetas y Moisés y la ley.

[60] Véase el texto citado en nota 57 de Ibn an-Nadim. Lo mismo en las *Acta Archelai.* Como es sabido, estas *Acta* pretenden ser la transcripción del debate celebrado entre Manés y Arquelao, que terminó con la victoria de este último. Pero esto pasa al campo de la ficción, puesto que hoy se admite que su composición fue obra de Hegemonio, en la primera mitad del s.IV.

[61] En la medida en que distinguen entre el Dios justo y el Dios bueno, atribuyéndoles, respectivamente, la autoría del Antiguo y del Nuevo Testamento. Entre ellos destaca Marción. Véase A. von Harnack, *Das Evangelium vom fremden Gott,* Darmstadt 1960 (rep. anastática de la edición de Leipzig 1924). Con matices, porque en este caso no se trata específicamente de Satán o el Dios malo, sino del Dios justo.

Los profetas.—Comenzamos por los profetas. Tres son las alegaciones contra ellos; Agustín las sintetiza muy bien resumiendo un largo texto de Fausto: 1) no han profetizado nada respecto a Cristo; 2) aun en el caso de que lo hubieran hecho, de nada serviría, y 3) su vida no corresponde a la dignidad de tales testimonios *(Faust* XII 2) [62]. Los profetas no hicieron anuncio alguno sobre Cristo y dudan de que alguien pueda probarlo *(Faust* XIII 1). Tal es el convencimiento maniqueo avalado por la lectura de los mismos *(Faust* XII 1; XVI 2,3). Era un tema muy tratado por los maniqueos, pues Fausto afirma que ha sido muy bien probado en los libros de los «padres» *(Faust* XII 1). El argumento se refuerza al expresar el vivo deseo de que así fuese, referido a todos los profetas de los gentiles y de los judíos, incluido Moisés. En efecto, «¿qué dañaría a nuestra fe o, mejor, cuánto no le aprovecharía el poder tomar argumentos adecuados y convenientes de cualquier parte sobre nuestro Dios?» La imagen es acertada y hermosa: «¿A qué hombre no le gustaría coger flores de todas las espinas, frutos de toda hierba, miel de todo insecto...? ¿Quién no querría que en todo pozo naciesen margaritas, en todas las tierras piedras preciosas y en todas las selvas frutas?» *(Faust* XVI 1).

No sólo defienden su no aceptación de hecho de los profetas, sino que también plantean el problema *de iure.* Al cristiano que pudiera preguntarle por qué no los aceptan, replican con otra pregunta sobre el porqué se debe aceptarlos. En efecto, es una señal de fe débil y sin consistencia el requerir testigos y pruebas para creer. El maniqueo no acepta los profetas, entre otras razones, porque no necesita ningún testimonio para creer en el Salvador *(Faust* XII 1). Creen en él movidos únicamente por la fama, el conocimiento de sus hechos prodigiosos y por la sabiduría de Cristo liberador *(Faust* XIII 1); por otra parte, les basta el del Padre, pues él es el mejor testimonio para su Hijo. Además, al amparo de las palabras de Cristo, no hay otro testimonio para creer en él que sus propias obras, pues él no ha dicho: «Creed a los profetas», sino «creed en mis obras» *(Faust* XII 1).

También desde otro punto de vista es incongruente este recurso a los profetas: podría valer quizá para los judíos convertidos al cristianismo, pero en ningún modo para un gentil,

[62] El texto del obispo maniqueo en *Faust* XII 1.

que se ha hecho cristiano directamente, sin pasar por el judaísmo. No tiene sentido el presentar a un pagano el testimonio de los profetas judíos como prueba de valor para que crean en Cristo, pues antes habría que demostrarles su autoridad, a no ser que se les quiera demostrar desde Cristo, lo que constituiría un evidente círculo vicioso. En el mejor de los casos podría ayudar el testimonio de los vates de la gentilidad, pues el de los profetas hebreos, aunque fuesen verídicos, antes de creer son inútiles y después son superfluos (*Faust* XIII 1). En todo caso, el cristiano procedente de la gentilidad lo debe todo a la fe. El argumento no carecía de fuerza en polémica con los católicos, dado que —según los maniqueos— ellos acostumbran a afirmar que no se debe averiguar nada, pues la credulidad cristiana ha de ser simple y absoluta (*Faust* XII 1). Se da una incongruencia en cuanto que los católicos, quienes dicen bastarles la fe del carbonero, requieren el testimonio de los profetas para creer en Cristo, mientras que los maniqueos, los «racionalistas» que no creen más que después de haber visto, no sienten necesidad de tales testimonios.

Sin utilidad en orden a la fe, los profetas podrían ser provechosos en cuanto ejemplo de la práctica de las virtudes, y en este sentido podrían ser aceptados. Pero ni esto encuentran en ellos los maniqueos; al contrario, dice Fausto, su vida no va de acuerdo con sus presuntos testimonios en favor de Cristo. Los mismos católicos parecen reconocerlo, en cuanto que no recurren a ellos más que como autores de anuncios de Cristo (*Faust* XII 1). Por tanto, si los profetas judíos habiendo conocido y anunciado a Cristo vivieron tan impúdicamente, se les puede aplicar el texto de Pablo en Rom 1,21: *Conociendo a Dios no lo glorificaron como a Dios...* El texto paulino advierte que no es gran cosa haber conocido grandes misterios, sino el haber vivido conforme a ellos (*Faust* XII 1). Puede darse el caso de que lo afirmado sobre ellos sea falso; pero entonces, si se les quiere liberar a ellos, hay que inculpar a los escritores, lo que en definitiva redunda siempre en detrimento del Antiguo Testamento. Ellos, los maniqueos, no están —dice Fausto— contra los profetas, sino contra lo que se dice de ellos, con la certeza de que todo es falsedad (*Faust* XXII 1). Esta posibilidad de falsificación no hay que descartarla, por cuanto se han atrevido a mentir incluso sobre Dios con notable desvergüenza. En efecto, los maniqueos se complacen en presentar la imagen burda de Dios tal como aparece en los textos veterotestamentarios: ya le presentan entre tinieblas desde siempre, ya lleno de admiración al contemplar la luz, ya desconocedor del futuro al ordenar a Adán lo que no iba a cumplir; ya sin vista, al no verle cuando se escondió tras advertir su desnudez; ya lleno de envidia y temeroso de que el hombre llegase a vivir eternamente si comía del árbol de la vida, ya sediento de sangre y de grasas y celoso de todo género de sacrificios si se ofrecían a otros como él, ya airado contra los extraños, ya también contra los suyos, ya haciendo perecer a miles de hombres por causas nimias o ni siquiera reales, ya amenazando con que ha de venir con la espada y no ha de perdonar a nadie, justo o pecador (*Faust* XXII 4).

Moisés y la Ley.—Dentro de la crítica al Antiguo Testamento adquiere un carácter especial por intensidad y frecuencia la crítica contra Moisés y, más en concreto, contra la Ley mosaica.

Respecto a Moisés valen los mismos argumentos ya mencionados con referencia a los profetas: no escribió sobre Cristo; y si hubiese escrito —afirman— no tendrían dificultad en aceptarlo, sin que ello significase aceptar también su ley (*Faust* XVI 1). De aquí procede el paso siguiente: invitar a los católicos a que muestren que realmente Moisés escribió acerca de Cristo, puesto que, tras atenta lectura, Fausto no ha visto nada. Y no vale el recurso a Jn 5,46, ya que, dada la inexistencia de esas profecías, puesto en la necesidad de elegir entre aceptar que Cristo mintió y admitir que el texto fue interpolado, se queda con lo segundo (*Faust* XVI 2). Los textos habitualmente aducidos por los católicos (Dt 18,15.18; 28,66) no admiten ser referidos a Cristo (*Faust* XVI 4-5). Más aún, es el amor y la piedad hacia Cristo lo que les impide aceptar a Moisés, pues nada hay tan contrario a la religión como maldecir al propio padre igual que lo hace él, al proclamar maldito a quien pende del madero (Dt 21,23). Sea que lo haya dicho conscientemente, sea que lo haya proclamado sin darse cuenta, no hay salida al dilema: en el primer caso es un impío, en el segundo no se le puede considerar divino (*Faust* XIV 1). Si hubiese estado poseído del Espíritu Santo no hubiese dicho tales cosas de Cristo y, si es cierto que las dijo, es evidente que no poseyó el Espíritu Santo, pues nunca el divino Espíritu puede maldecir o mandar que se dé muerte a Cristo. Para mantener esta afirmación es de necesidad que tales palabras no se refieran a Cristo. Y si pasamos al Padre, ¿puede pensarse que le haya conocido quien así maltrata al Hijo? (ibid.).

Además de estos aspectos, no se puede pasar por alto la

oposición, si no la contraposición entre lo dicho y prescrito por Moisés y lo dicho y prescrito por Cristo. Es cosa tan clara que nadie la ignora (*Faust* XVI 6-7; *Adiman*).

Centrándose en la misma ley, Fausto distingue tres clases: la propia de los hebreos, la de los gentiles o ley natural, y la ley de la verdad, igual que establece las tres correspondientes clases de profetas (*Faust* XII 2). Las palabras de Jesús en Mt 5,17: *No he venido a abolir la ley, sino a darle cumplimiento,* se refieren a la tercera ley, a la ley de la verdad, pues por lo que se refiere a la ley de los hebreos, no sólo no la cumplió, sino que la erradicó preceptuando lo contrario que ella. No cabe otra interpretación distinta de ésta si no se quiere admitir o que Jesús ha mentido o que es necesario hacerse judío (*Faust* XIX 3). En cuanto a la ley de los gentiles, los judíos la contaminaron, como con lepra y roña, con sus preceptos abominables y torpes en extremo (*Faust* XXII 2). No todo el contenido de la ley cual aparece en el Antiguo Testamento es propiamente ley, pues una parte es más bien suciedad que se le ha pegado, y si la rechazan, se debe a que se trata de falsedades, no de normas acordes con ella. A los católicos les acusan de no distinguir entre la ley propiamente y las instituciones hebreas, y los invitan a devolver a la ley la propia dignidad eliminando de ella las torpezas israelíticas, cual si fuesen verrugas, e imputar a los autores judíos el crimen de haberlas deformado y, al instante, advertirían que los maniqueos no son enemigos de la ley, sino del judaísmo (ibid.). Además, la postura católica no dista mucho de la de los maniqueos. Es cierto que toman y aceptan del Antiguo Testamento las profecías y algunos pocos preceptos comunes exigidos por la ordenación civil, pero todo lo demás lo pasan por alto y lo consideran, igual que Pablo, estiércol (*Faust* XXXII 2).

Los patriarcas.—Particular relieve debe darse a la actitud ante los patriarcas. Por lo sensible que era Agustín a los ideales morales, quizá precisamente por verse muy lejos de ellos, y por el afán que pone en defenderlos en las *Confesiones* nada más narrar su caída en el maniqueísmo (III 7,12ss), hay que pensar que las críticas contra la vida de los patriarcas debieron afectarle no poco y contribuir en buen grado a apartarle de la fe de su madre, y a la siguiente caída en el maniqueísmo. Todas las críticas contra ellos son de carácter moral, y los maniqueos pudieron elaborar un poderoso cuadro tanto de *flagitia* como de *facinora* que nos ha transmitido Agustín en su refutación de la obra de Fausto, y que renunciamos a transcribir aquí por razones de espacio [63].

Para comprender la animosidad que muestran contra ellos hay que darse cuenta de que la vida de los patriarcas, tal como es narrada por el autor del Génesis, es la violación continua de la moral maniquea. Sea Moirés, sea otro el inventor de esa fábula —dicen ellos—, la narración es tal que acaparan con toda justicia odio, a la vez que engendran tedio (*Faust* XXIII 1). Aun admitiendo que vivan en el reino de los cielos en el que por otra parte ni creyeron ni esperaron, eso se debe no a sus méritos, sino a la clemencia y misericordia de Dios, al ser liberados por la mística pasión de Cristo. Su caso no sería distinto del del buen ladrón o del de las meretrices y publicanos que precederán a otros en el reino de los cielos (Mt 21,31). Y de aquí se alarga la polémica con los católicos al preguntarles por qué se muestran tan benignos con los patriarcas judíos y no usan la misma medida con los paganos (ibid.).

Prácticamente todos los textos concernientes a la crítica del Antiguo Testamento los hemos recogido de la obra de Fausto, que nos ha conservado Agustín. Se pueden hacer dos anotaciones al respecto: en primer lugar, el extraordinario conocimiento que de él tenía el obispo maniqueo, como excelente era también el de Adimanto, y hemos de suponer que fundamentalmente idéntico el de los demás doctores de la secta, dado el amplio uso que hacían de él en su campaña para conseguir adeptos. Junto a este dato hay otro: en la disputa oral con Agustín, ni Fortunato ni Félix recurren una sola vez al Antiguo Testamento para criticarlo; prefieren desconocerlo [64]. La razón quizá haya que verla en el deseo de mostrarse plenamente cristianos en su uso habitual del Nuevo Testamento, y también en un pacto implícito, a saber: no atacar al Antiguo para que el oponente católico no atacase las escrituras maniqueas, lo que podía acarrear funestas consecuencias para ellas y para sus poseseores. Tanto más cuanto que toda la polémica contra el Antiguo Testamento por parte de los maniqueos se fundamentaba

[63] El lector puede hallarlos en *Faust* XXII 5; XXXII 3-4; XXXIII 1. Los términos *flagitia* y *facinora* son empleados por Agustín con un significado específico que él define así en *La doctrina cristiana:* «El acto cometido por una indómita apetencia *(cupiditate)*, para corromper el alma y su cuerpo, se llama *flagitium,* y el acto cometido para dañar al prójimo se denomina *facinus*. Tales son las dos causas generadoras de todos los males; pero los *flagitia* son anteriores. Efectivamente, cuando ellos han agotado al alma y la han reducido a un cierto grado de indigencia, ésta se lanza a los *facinora* para remover los obstáculos que se oponen a los *flagitia* o buscar auxiliares a éstos» (III 10,16).

[64] No obstante, Félix lo cita tres veces, dos a través de textos del Nuevo Testamento (Rom 3,4 = Sal 115,11 y Gál 3,13 = Dt 21,23) y una directamente, pero acomodándolo a su dogma. Véase la Introducción particular al debate con Félix, p.461ss.

en la interpretación literal, método que sin duda iba a aplicar también el oponente católico a los escritos de Manés, como hizo en la refutación de la *Carta llamada del Fundamento*. Tal interpretación pondría en descrédito a la secta, si no ante sus adeptos, sí ante los que eran objeto de su acción proselitista. En todo caso conviene insistir en la interpretación conscientemente literal del Antiguo Testamento que da Fausto, quien es difícil que ignorase que la Católica empleaba también otros métodos [65]. Con todo, Fausto finge ignorarlo y no hace la menor referencia al asunto. Ni siquiera se toma la molestia de refutar tales otros métodos. Claro está que no le interesaba. En definitiva, no era una crítica de buena fe.

El Nuevo Testamento.—Como ya indicamos, junto al rechazo del Antiguo Testamento, los maniqueos proclaman su aceptación del Nuevo (*Faust* XXII 13); es más, la autoridad del Evangelio es criterio absoluto (*Fortun* 19). La afirmación, sin embargo, requiere ser matizada, porque el Nuevo Testamento de que hablan ellos no corresponde en su totalidad al católico [66]. En efecto, por una parte está mutilado y por otra acrecentado. Con otras palabras: a la vez que excluyen de él libros o partes admitidas como canónicas por los católicos, añaden otros libros que éstos no consideran tales. Conviene tener en cuenta que en aquella época aún no había un canon católico oficial, y que fue Agustín precisamente quien dio los pasos necesarios en el primer concilio de Hipona del 393 [67].

Antes de acercarse a la Escritura, los maniqueos quieren evitarse el engaño mediante el análisis y consideración de su autenticidad. Como corresponde a quienes ofrecen una religión «racional», no pueden pasar por alto el establecer con criterios válidos qué ha de aceptarse y qué no. La fe maniquea —dice Fausto— ofrece garantías al respecto, al establecer que no se ha de creer todo lo que se lee escrito acerca del Salvador, sino sólo después de haber examinado si se trata de algo verdadero, sano e incorrupto, pues, según las palabras mismas del Señor, el enemigo sembró de noche cizaña en casi todas las Escrituras (*Faust* XVIII 3). Por tanto, hay que partir siempre

[65] Es difícil que un hombre tan impuesto como Fausto no sólo en el Antiguo Testamento, sino también en la vida y costumbres de los católicos no estuviese al tanto de métodos exegéticos comunes en la Iglesia de entonces; tanto más él que en su calidad de misionero ambulante tenía la oportunidad de encontrarse con toda clase de gentes y de situaciones.

[66] En efecto, ellos no suelen emplear el término Nuevo Testamento; prefieren hablar del Evangelio y el Apóstol.

[67] Véase *Concilia Africae. A. 345-A. 525*, en *Corpus Christianorum*, Series Latina CXLIX, p.43. No es éste el lugar para indicar las oscilaciones entre las distintas regiones de la Iglesia por lo que respecta a la aceptación de unos escritos sí y otros no. Véase H. VON CAMPENHAUSEN, *The Formation of the Christian Bible* (London 1972).

de la posibilidad de que haya habido una interpolación y antes de pasar adelante es preciso haber resuelto la duda. Tales interpolaciones, siempre según ellos, no han sido ocasionales ni aisladas, sino que corresponden a un intento planificado de mezclar la ley de los judíos con el Evangelio (*Util* 3,7).

¿Cuál es el criterio para establecer qué es auténtico y separar lo inauténtico? Prácticamente no recurren más que a uno, al que Agustín denomina privilegio diabólico, a saber: todo lo que en el Evangelio o en las Cartas apostólicas favorezca, en su opinión, a la propia herejía, lo consideran dicho por Cristo y los apóstoles, y, en consecuencia, lo retienen y enseñan; por el contrario, todo lo que en los mismos códices suene contra ellos lo consideran como interpolado (*Faust* XXII 15). Es la acusación que más frecuentemente les dirige Agustín en este contexto: critican toda la Escritura desde sus propias doctrinas, y en virtud de ese criterio rechazan el Antiguo Testamento en bloque y parte del Nuevo (*Faust* XXII 80). Es la coartada que tienen siempre que se les arguye con un determinado texto (*Faust* XXIII 5; XXXIII 6; XIII 4.5; *Util* 7, etc.). Agustín simplifica de esta forma el criterio: «De los escritos apostólicos es verdadero lo que queremos; lo que no queremos es falso» (*Faust* XXIV 2).

Evidentemente ésta es una simplificación de Agustín que tiene su origen en la polémica; pero, sin embargo, no contradice a lo afirmado por Fausto mismo: «Del Nuevo Testamento sólo aceptamos lo que aporta honor y alabanza al Hijo de la Majestad, o lo que advertimos haber sido dicho por él mismo o por sus apóstoles; pero, ya perfectos y fieles, dejamos de lado las demás cosas que fueron dichas de forma simple e ignorantemente por gente ruda, o bien lanzadas de forma indirecta y maliciosa por los enemigos, o bien afirmadas de forma imprudente por los escritores, pero que luego pasaron a la posteridad» (*Faust* XXXII 7). O más sencillamente: «(Aceptamos) las cosas que edifican nuestra fe y aportan gloria a Cristo el Señor y a su Dios Padre omnipotente; lo demás lo rechazamos en la medida en que no se ajusten a las Majestades divinas ni a nuestra fe» (*Faust* XXXII 2). Así, pues, el criterio definitivo es *nuestra fe*, un criterio dogmático, que, a su vez, exige la aplicación de otros de distinto orden, más prácticos. Podemos definirlos como de crítica interna, basada fundamentalmente en la comparación de textos de un mismo autor, o de varios, acompañados de alardes dialécticos en no pocas ocasiones.

Veamos ejemplos concretos, comenzando por el caso de la

genealogía de Jesús que, en cuanto contraria a su docetismo cristológico, ellos no consideran texto auténtico. La oposición a él comienza por la constatación de las divergencias entre Mt y Lc. En la incertidumbre de no saber a cuál de los dos hacer caso, se recurre a los otros dos evangelistas, Mc y Jn, quienes callan tales genealogías. El recurso es legítimo porque va de dos a dos, y siempre entre evangelistas. En este caso, la misma lógica impone aceptar como verdaderos a los que van de acuerdo entre sí y no a los otros dos que, además de ir en desacuerdo con los anteriores, disienten mutuamente (*Faust* III 1). Tan seguros y confiados se hallan ante este argumento, que desafían a los católicos a que muestren el acuerdo entre los dos, y si lo consiguen se considerarán derrotados y lo aceptarán, a pesar de contradecir a su dogma particular (ibid.). Por si fuera poco recurren a criterios semánticos. El Evangelio —dice— se identifica con la predicación de Cristo; en consecuencia, sólo aceptan de los relatos de Mt y Lc lo que es propiamente predicación de Cristo (*Faust* II 1), y no las genealogías que ni siquiera sus autores se atrevieron a designarlas como «evangelio» [68]. Por eso, aceptar el evangelio, no significa en modo alguno aceptar las genealogías. Ponen atención especial en medir las palabras. Así cuando observan que Mt habla de Jesucristo como Hijo de David y no como Hijo de Dios, expresión esta última que sólo aparece con ocasión del bautismo, momento en que comienza propiamente el evangelio. Por eso los católicos calumnian a Mt haciéndole decir que Cristo estuvo encerrado en el seno de una mujer, cosa indigna de Dios (*Faust* XXIII 1). Los maniqueos se consideran cristianos y, por tanto, respetuosos con los apóstoles de Jesús, y esto les impide ser críticos con Mt. El problema lo resuelven negando que sea del apóstol Mateo el evangelio que pasa bajo su nombre (*Faust* XXIII 2.6; XXVIII 2; XVII 1) [69].

Otro de sus puntos fundamentales es, como hemos visto, el rechazo de la ley. En consecuencia han de emplear sus armas para mostrar la no autenticidad de los textos que intentan unir evangelio y ley, entre los cuales sobresalen Mt 5,17 y Jn 5,46. Los argumentos esgrimidos son de distinto género. El primero, referido a Mt 5,17, comienza por la crítica histórica. Tales palabras las pone Mt en boca de Jesús en el sermón del monte,

[68] En efecto, Mateo comienza su escrito con estas palabras: «Libro de la generación de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán», y no con éstas otras: «Libro del Evangelio de Jesucristo». Marcos, en cambio, comienza justamente con éstas: «Evangelio de nuestro Señor Jesucristo».

[69] Otro caso de oposición entre dos evangelios en *Faust* XXXIII 2.

estando presentes Pedro, Andrés, Santiago y Juan, los únicos apóstoles que habían sido llamados entonces. De los cuatro sólo Juan escribió un evangelio, siendo él el testigo más idóneo para informarnos de lo que dijo Jesús. Pero él calla, a la vez que habla el que no estuvo presente y, por eso, el menos indicado (*Faust* XVII 1). Otros argumentos confirman, según la crítica maniquea, la interpolación de ambos textos. Una lectura atenta del Antiguo Testamento muestra que allí no se habla para nada de Cristo, luego Cristo no pudo haber dicho que Moisés habló de él. Puesto uno entre dos posibilidades: creer falso el texto o creer que Cristo mintió, la piedad exige creer que Cristo no mintió y, en consecuencia, el texto ha de considerarse como interpolado (*Faust* XVI 2). La prueba adquiere mayor valor si se tiene en cuenta que ya Cristo indicó que habían sido ladrones los que habían llegado antes que él, el primero de los cuales Moisés (*Faust* XVI 2.5) [70]. En esta misma línea se coloca el argumento basado en el actuar de Jesús: Si él hubiera dicho que no vino a derogar la ley y los profetas no hubiese actuado como actuó, pues de hecho los deroga. Habría una contradicción entre sus palabras y sus hechos, cosa imposible e inconcebible (*Faust* XVII 2).

El uso de la dialéctica es abundante. Si la práctica muestra que Jesús abolió la ley, ¿cómo pudo decir que no vino a abolir la ley, sino a cumplirla? Tres son las posibles soluciones teóricas: si lo dijo, pretendía decir otra cosa; o lo dijo mintiendo, o simplemente no lo dijo. Que Jesús haya mentido, ningún cristiano osará afirmarlo; sólo queda, pues, reconocer o que no dijo tales palabras, o que las dijo significando otra cosa (*Faust* XVIII 2).

Los textos expurgados no pertenecen sólo al Evangelio, sino también al Apóstol, al que leen, alaban y honran, recurriendo a sus cartas —dice Agustín— para engañar a los incultos (*Génes* I 2,3). El Apóstol gozaba de particular prestigio entre ellos. Sus cartas nos permitirán ver otro de los criterios que utilizaban. Siempre precede el criterio dogmático, al que sigue otro de crítica interna. Al católico que le arguye que ha de admitir que Cristo es Hijo de David según la carne, el maniqueo le responde que no cree que el Apóstol haya podido contradecirse ni haya podido decir ahora una cosa y luego otra, a saber, lo indicado en Rom 1,3 y 2 Cor 5,16. Sólo caben dos posibilidades: si ambos textos son de Pablo, el primero repre-

[70] El mismo argumento emplea rebatiendo el texto de Dt 23,21: Maldito todo el que pende de un madero.

senta su opinión antigua y el segundo la nueva y definitiva, que corrige la anterior; o también que se trate de una interpolación (*Faust* XI 1). Por otra parte, las interpolaciones no son sólo cosa antigua: Fausto recrimina a los católicos el haber introducido *in ligno* en Dt 28,66 para que aparezca más clara la referencia a Jesús (*Faust* XVI 5)[71].

Aparte de estos datos concretos, existen otros planteamientos más generales que explican el comportamiento indicado en lo dicho hasta ahora. Teniendo en cuenta que las actitudes maniqueas son primariamente anticatólicas, no podía faltar el argumento *ad hominem*. En efecto, dice Fausto, la actitud que adoptan ellos frente al Nuevo Testamento no es distinta de la que adoptan los católicos frente al Antiguo. Si éstos toman de él sólo algunas partes, nadie ha de extrañarse de que los maniqueos tomen del Nuevo lo que en él leen de más puro y lo que más conviene a su salvación, dejando de lado lo que fue falazmente interpolado por los antepasados católicos que decoloran su gracia y majestad (*Faust* XXXII 1). En efecto —continúan los maniqueos—, si los católicos consideran que el Testamento del Padre pudo corromperse, ¿no pudo suceder lo mismo con el Testamento del Hijo?[72] Tanto más que no consta que haya sido escrito por él o por sus apóstoles, sino al contrario, que lo escribieron mucho tiempo después ciertos varones de nombre desconocido. Estos, para evitar que no se diese fe a lo que escribían en su ignorancia, recurrieron a los nombres o bien de los apóstoles o bien de los sucesores de los apóstoles, haciéndoles una gran injuria: les atribuyeron lo que ellos mismos habían escrito lleno de contradicciones; evangelios llenos de errores, de oposiciones en los relatos y en las frases, de forma que ni siquiera entre sí van de acuerdo (*Faust* XXXII 2). El argumento aparece claramente expresado en otro texto: Si Jesús, anunciado por el Antiguo Testamento, discierne ahora y canta y enseña que han de aceptarse sólo unas cosas de él y han de rechazarse, en cambio, las demás, también a ellos les enseña el Paráclito prometido por el Nuevo Testamento (Jn 16,15) qué deben aceptar de él y qué rechazar. Por esta razón pide Fausto que les sea lícito a ellos hacer respecto al Nuevo, bajo la autoridad del Paráclito, que vimos identificaban con Manés, lo que a los católicos respecto al Antiguo, bajo la autoridad de Jesús (*Faust* XXXII 6). El texto indica, una vez más con claridad absoluta, que la Escritura está sometida al criterio dogmático de Manés. Es él quien indica qué ha de tomarse como auténtico y qué como interpolado.

[71] Agustín no responde a este reproche. No cabe pensarse en mala intención, sino más bien en un problema originado por las distintas traducciones y variantes en los textos.

[72] Los maniqueos atribuían a los católicos el considerar el Antiguo Testamento como testamento del Padre y el Nuevo como testamento del Hijo (*Faust* XXXII 6).

Esta realidad se manifiesta claramente en otro aspecto. El Nuevo Testamento maniqueo difiere del católico no sólo en cuanto que ellos eliminan las presuntas interpolaciones, sino también en que excluyen libros enteros, cual los Hechos de los Apóstoles. El dato es constante en las páginas agustinianas (*Adiman* 17,5; *Fund* 5; *Util* 3,7; *Faust* XIX 31). No sólo no lo aceptan —dice Agustín—, sino que hasta temen mencionarlo (*Faust* XXXII 15). En la base de tal rechazo no hay otro criterio que el dogmático: en él se habla del envío por parte de Jesús del Paráclito, el Espíritu Santo, mientras que los maniqueos lo identifican con Manés (*Util* 3,7). Pero al mismo tiempo que rechazan los Hechos aceptan otros escritos excluidos del canon católico, escritos apócrifos que, curiosamente, no consideran interpolados (*Adiman* 17,2.5; *Félix* II 6; *Faust* XXII 79) y a los que otorgan tanta mayor autoridad cuanto mayor es el rechazo de los mismos por los católicos (*Félix* II 6; *Faust* XXII 79). Entre ellos están los Hechos de Tomás (*Adiman* 17,2.5; *Faust* XXII 79; XXX 4), otros Hechos de Pedro (*Adiman* 17,5; *Faust* XXX 4), de Juan (*Faust* XXX 4), de Andrés (ibid.) y otros Hechos de los Apóstoles escritos por un tal Leucio (*Félix* II 6). De algunos de ellos no tenemos más que las referencias respecto a su existencia; de otros, cual los Hechos de Tomás, tenemos incluso algún dato sobre su contenido[73].

Cabe pensar, pues, que en su período de oyente maniqueo recibió Agustín las primeras clases de exégesis de su vida. Le hizo ser consciente de ciertos problemas a los que había de dar solución y que luego aplicará con la maestría propia del tiempo cuando llegue el momento de criticar la religión que ha abrazado. Pero eso lo veremos después; ahora bástenos el haberlo recordado.

c) *El sistema dogmático*[74] *y moral*

Una de las razones por las que los maniqueos consideraban a su fundador como el Paráclito era la siguiente: en su labor

[73] Léase *Adiman* 17,2.5, la escena del castigo que impuso a quien le abofeteó sin saber quién era. También *Faust* XXX 4.

[74] Sobre el sistema dogmático maniqueo puede verse P. ALFARIC, *L'évolution...* p.95-125; H. CH. PUECH, *Le manichéisme...* p.61-85; O. WIDENGREN, *Il manicheismo* p.57-90; F. DÉCRET, *Mani...* 74-112; *Aspects...* p.185-322; F. BURKITT, *The religion...*

magisterial se cumplían las palabras de Cristo: *Cuando él venga os lo explicará todo* (Jn 16,13). Este «todo» ellos lo referían al conocimiento de los tres estadios de la realidad: el comienzo, el medio y el fin *(Félix* I 6; II 7; *Faust* XIII 6); una «ciencia» de la que ellos estaban orgullosos y que era la que transmitían en su catequesis a los adeptos de la secta. Gracias a las explicaciones de sus doctores y a sus propias lecturas, Agustín conoció esa explicación «racional» de la realidad, aunque de forma progresiva *(Almas* 16) y nos la ha transmitido, tal como la entendió él. Apoyándonos en los datos que nos aportan sus obras, vamos a presentarla siguiendo cada una de las etapas, con la certeza de que en conjunto sus datos son dignos de fe [75].

El principio.—El maniqueísmo se presenta, hemos dicho, como una explicación de la realidad. Esta explicación no es desinteresada, es decir, desde posturas meramente filosófico-especulativas. La explicación de la realidad es el resultado del deseo de dar explicación a otra realidad más concreta y más acuciante, el problema del mal, punto de partida en su labor misionera y terreno en el que les era más fácil cosechar triunfos *(Costum* II 2,2).

¿Cómo explicar el mal? Evidentemente tiene difícil explicación desde un monismo teológico, y más difícil todavía desde la idea de una creación realizada por un Dios bueno, cual es la propuesta católica. Sea cual sea el escalón en los grados del mal por el que se comience, siempre se irá a parar en última instancia al autor de todo, al creador único, que se hace responsable del mal *(Fortun* 15.16.19.20), con la consecuencia lógica de verse privado de su atributo fundamental: la bondad *(Fortun* 14; *Conf* III 7,5; *Secund* 19), a no ser que para salvaguardar su bondad se pretenda presentarle como ignorante de las consecuencias de sus actos, lo que no mejoraría en nada la respuesta, en cuanto que destruiría también la imagen de Dios.

Manés creyó hallar solución fácil en el recurso al dualismo inicial y radical, el pilar sobre el que se asienta todo su sistema. Puesto que hay cosas contrarias —dice Fortunato a Agustín— no puede haber una sola sustancia *(Fortun* 14). Existen, pues, dos principios *(Faust* XXI 1), o dos naturalezas *(Costum* II 3,5; *Félix* II 2); dos reinos *(Costum* II 2,5; *Fund* 13; *Félix* I 17); dos tierras *(Félix* I 17), dos sustancias *(Fortun* 14.18; *Fund* 13). Una es la sustancia del cuerpo, otra la sustancia eterna, la del Padre todopoderoso *(Fortun* 14), o, como las denomina Fausto: Dios e *Hyle;* la primera, principio de todos los bienes, y la segunda, de todos los males *(Faust* XXI 1). Son el reino de la luz y el reino de las tinieblas, respectivamente *(passim).* Son, por tanto, radicalmente, en cuanto raíces *(Fortun* 14), no sólo distintas, sino también opuestas. La existencia de esas dos sustancias o principios es un postulado de la existencia innegable del mal en el mundo. Pero los propagandistas y catequistas maniqueos ponen todo su empeño en mostrar que es doctrina evangélica y apostólica. Son precisamente Fortunato y Félix quienes más insisten en este aspecto, ante un público mayoritariamente católico. Fortunato ve indicado el dualismo en Mt 7,17: el árbol bueno y el árbol malo *(Fortun* 14) y Félix aumenta el repertorio de pruebas escriturísticas. Además de Mt 7,17, presenta Mt 13,27-28: el enemigo que siembra la cizaña; Mt 25,31-41: ovejas y cabritos en el juicio final; de los textos paulinos recurre a Rom 8,7; 2 Cor 4,4; 12,7-9; prueba también de ese dualismo es la crucifixión de Cristo y sus apóstoles *(Félix* II 2). Ni falta tampoco el argumento extraído de la teología de la redención: Si Dios envía a su Hijo para liberar, es que lo necesitado de liberación estaba en poder de alguien o algo distinto de él *(Fortun* 9.11; *Félix* I 19; II 20). Este dualismo es lo que lo distingue del paganismo y, por tanto, el constitutivo del auténtico cristianismo *(Faust* XX 3).

El reino de la luz.—Textos de la *Carta llamada del Fundamento,* que nos ha conservado Agustín, nos permiten conocer la descripción del reino de la luz *(Fund* 13). Pero no es la única fuente de que disponemos. Las disputas con Fortunato y Félix, así como las obras *Réplica a Fausto, La naturaleza del bien* y *Las herejías* nos aportan también datos, aunque algunos repetidos. La Carta mencionada describe el reino de la luz con estas palabras: «En él el Padre ocupa el imperio de la luz, eterno por su origen santo, magnífico por su poder, verdadero por su misma naturaleza, siempre exultante por su misma eternidad, conteniendo en sí la sabiduría y los sentidos de la vida» *(Fund* 13). El texto distingue, pues, al Padre y al imperio de la luz. Es decir, aunque se pueda y se deba hablar de unidad, el reino no lo constituye una única realidad. La unidad resulta de la misma y única sustancia, incorpórea y espiritual *(Fund* 21), de la que participan en igualdad absoluta y coeternidad el Padre y sus reinos pacíficos, es decir, la tierra luminosa *(Fund* 13; *Naturaleza* 42), la tierra y el aire inengendrados

[75] Véanse notas 30 y 31.

(*Félix* I 18). Según el doctor maniqueo Félix son tres las realidades que participan de la misma sustancia divina: el Padre, lo engendrado por él y los lugares donde ha colocado lo engendrado por él, que correspondería a una triple categoría en la luz misma en que consiste la sustancia divina: la luz inaccesible donde mora el Padre, la luz increada e inengendrada de la tierra luminosa, y la luz increada, pero engendrada, del sol y de la luna, morada del Poder y Sabiduría del Hijo (*Faust* XX 2). Pero, aunque todo cuanto existe en el reino de la luz posea la misma sustancia, no posee la misma naturaleza, que es distinta. Así Dios posee una naturaleza que le es propia y exclusiva, distinta de la del resto de los seres que participan de su sustancia.

La profesión de fe de Fortunato describe a Dios de la siguiente manera: «... es incorruptible, luminoso, inaccesible, inasible, impasible, habitador de una luz eterna que le es propia; no produce nada corruptible a partir de sí, y en su reino no se puede descubrir nada que le sea contrario: ni tinieblas, ni demonio, ni Satán» (*Fortun* 3). También Agustín nos recuerda cómo lo conciben: «el sumo bien, inmutable, impenetrable e inviolable... inaccesible a todo daño» (*Costum* II 3,5; 11,20). Fausto lo reconoce explícitamente finito, limitado por la presencia del mal (*Faust* XXV 1), a la vez que lo describe con rasgos que tienen sabor a texto original de Manés: «El gran rey que gobierna con cetro eterno, con la cabeza coronada de flores y el rostro resplandeciente de luz; ... doce 'siglos' vestidos de flores y llenos de melodías, arrojan sus flores al rostro del Padre» (*Faust* XV 5); doce 'siglos' que deben identificarse con los doce miembros de su luz de que habla la *Carta del Fundamento* (13).

El principio del mal.—También con referencia al principio del mal es la *Carta llamada del Fundamento* la que nos permite conocer de forma directa cómo entendía Manés este segundo principio originario. En contraposición a la sobriedad de que hacen uso los polemistas Fortunato y Félix, quienes ante un público católico tratan de presentarlo con terminología católica, apoyándose en textos del Nuevo Testamento, aquí el lenguaje es florido. Agustín mismo se encontrará a su gusto proclamando a los cuatro vientos, en sus escritos, que no en sus discusiones públicas, los frutos de imaginación tan exhuberante en la descripción del principio del mal. El reino del mal, *la stirps* o *gens tenebrarum,* expresión preferida por Agustín, o la *terra pestifera,* como la denomina Manés, estaba compuesta de cinco provincias con sus habitantes correspondientes. Las provincias son las siguientes: la de las tinieblas, la de las aguas cenagosas y turbias, la de los vientos impetuosos, la del fuego y la del humo, ordenadas de tal modo que cada una incluye a la siguiente dentro de sí. Cada una tiene además sus habitantes específicos: las tinieblas, las serpientes; las aguas, los animales natátiles, cuales son los peces; los vientos, los volátiles, cuales son las aves; el fuego, los cuadrúpedos, tales como los caballos, leones, etc.; el humo, los bípedos, de donde proceden los hombres (*Costum* II 9,14; *Fund* 28; *Conf* III 6,11; *Herejías* 46, etc.). Cada una de esas provincias produjo una especie de árbol que dio origen a los príncipes que engendraron a los demás habitantes (*Faust* VI 8). Los habitantes de cada una de estas provincias estaban sometidos a ese príncipe, padre de todos, y todos estos príncipes, a su vez, sometidos a un único jefe superior, al rey de los bípedos, habitantes del humo (*Faust* XXI 14). A este príncipe a veces lo llaman Dios —reconoce Fausto—, pero es con lenguaje impropio, pues Dios no hay más que uno (*Faust* XXI 1).

Así como el reino de la luz carecía de todo mal, el reino de las tinieblas carece de todo bien (*Costum* II 5,7). Mientras la sustancia del reino de la luz es espiritual e incorpórea, la del reino de las tinieblas es corpórea (*Fund* 21). De ambos principios ofrecían, cual si se tratase de la revelación de un gran misterio (*Fund* 21), una representación gráfica: la de una hogaza de pan dividida en cuatro partes iguales, tres de las cuales eran blancas y una negra; las blancas formando una unidad corresponden al reino de la luz, la negra al de las tinieblas. Esta última es infinita en dirección longitudinal y en profundidad, mientras que hacia arriba existe el vacío; la otra, en cambio, es infinita en todas sus direcciones, salvo en aquella en que limita con el mal (*Fund* 21). Es la teoría o imagen del *cuneus* (*Fund* 22-25; *Faust* IV 2; XXII 98).

El tiempo medio.—En un determinado momento tiene lugar un combate entre los dos reinos (*Adiman* 20,3; *Fund* 12; *Secund* 6; *Herejías* 46, etc.). La iniciativa parte del príncipe de las tinieblas, como consecuencia de la percepción, tras una de sus convulsiones internas, de la luz más allá de las fronteras del propio reino, por parte de los animales que habitaban en él (*Costum* II 9,17; *Faust* XXI 10; X 3). En un discurso dirigido a los habitantes de su reino, el príncipe de las tinieblas les invitó a ir a la guerra contra Dios y capturar así la luz de que estaban privados (*Faust* XXI 10; *Costum* II 9,14).

Para el combate, él salió armado con los elementos que lo componen y que antes fueron mencionados. Según Agustín, Dios Padre sólo se dio cuenta al percibir un gran tumulto en las fronteras de su reino (*Faust* V 4). Según Fortunato (*Fortun* 15.16.33; *Secund* 6), por el contrario, la presciencia de Dios actuó para hacer frente a la rebelión y contener al enemigo dentro de sus límites propios. El medio concreto consistió en enviar una parte de sí, una *virtus* o *sermo* (*Fortun* 20), una parte de la sustancia divina, de la tierra luminosa (*Secund* 6), denominado frecuentemente por Agustín como *primer hombre* (*Faust* V 4.5; VI 8; XI 3; XVIII 7; XX 9.11; XXIV 2), engendrado como la palabra, no al modo animal (*Fortun* 20; *Secund* 6). Para hacer frente al enemigo se viste de una como coraza formada por los cinco elementos propios: la luz, el aire, el viento, el agua y el fuego (*Faust* II 3; XI 3). El fue vencido y cayó prisionero de la materia; los cinco elementos son devorados por los demonios, lo que da origen a la mezcla de la luz y las tinieblas, que perdura todavía hoy (*Fortun* 7; *Faust* II 5; VI 3.4). Agustín presenta el resultado del combate como una clara derrota de Dios; los maniqueos, en cambio, como una muestra de su sabiduría que se sirvió de esa argucia para vencer al enemigo. En efecto, donde éste creía haber triunfado, halló su propia derrota. Si bien es cierto que el *primer hombre* y la parte de la sustancia divina devorada por los demonios quedaron aletargados, olvidados de su propio ser, la situación es pasajera y, además, se convierte en el principio destructor de quienes la devoraron (*Fortun* 22), como veneno que lo corrompe (*Faust* XXII 13), lo que les obligará a devolverlo. Pero el triunfo definitivo será solamente al final.

La continuación del tiempo medio está dominado por el intento de Dios de recuperar la parte de su sustancia que quedó prisionera en el reino de las tinieblas, y por las acciones que emprende con esa finalidad. En efecto, el Dios que Agustín muestra como cruel al enviar una parte de su sustancia a la derrota segura, no es insensible a la suerte de ésta, cordero enviado en medio de los lobos para defender el reino de la luz (*Fortun* 22), y para evitar el ver la desdichada situación cubre su rostro con un velo (*Faust* XVIII 7; XX 17).

La acción inicial del Padre consistirá en liberar al Primer Hombre, quien, vuelto a la conciencia, le dirige un grito repetido siete veces. Para ello evoca al Espíritu poderoso que desciende hasta el interior de las tinieblas, tiende la mano al Primer Hombre, lo libera y lo hace volver al reino de la luz. Pero quedaban por liberar los elementos divinos que llevaba consigo. Con ese fin el mismo Espíritu procederá a la fabricación —no creación— del mundo (*Faust* XX 9.10; XV 5). En efecto, no fue hecho de la nada, sino de la sustancia del mal o materia a la que se había mezclado la parte de luz, o bien como consecuencia del combate inicial (*Faust* II 5; *Fortun* 1). En expresión de Agustín, de los cuerpos de la raza de las tinieblas y de los miembros de Dios que habían sido vencidos (*Faust* XX 9). Tal fabricación no consistió en otra cosa que en poner un orden en el reino, sin orden, de las tinieblas.

Con ese material el Espíritu formó el mundo que consta de ocho tierras y diez cielos (*Faust* XXXII 19), ocupando cada uno un lugar más o menos elevado según la cantidad de luz que poseían (*Faust* VI 8). El primero, por arriba, lo ocupan el sol y la luna, compuestos ambos de sustancia luminosa (no manchada con materia), fuego y agua, respectivamente (*Herejías* 46); «naves» de que se sirve Dios para efectuar el trasvase de la sustancia divina purificada al reino de la luz. Luego vienen los demás seres celestes, en los que el Espíritu coloca a la mayor parte de los príncipes de los demonios, machos y hembras, algunas de las cuales estaban preñadas (*Faust* VI 8); otros fueron colocados en estratos inferiores, según la cantidad de luz (*Faust* VI 8). La tierra, a su vez, contiene los restos de los demonios que murieron en el combate. Las rocas son sus huesos, el vino su hiel (*Faust* XV 4; *Herejías* 46).

El mito cosmológico maniqueo introduce una variedad notable de agentes a los que les une el pertenecer al reino de la luz. Además del Primer Hombre y el Espíritu poderoso, ya mencionados, Agustín habla del Portaluz, el Atlas y el Rey del honor (*Faust* XX 10.11.12), añadiendo que son innumerables, con diversos nombres y oficios. El primero de ellos, el Portaluz (*Splenditenens*), con seis rostros, resplandeciente de luz, tiene el mundo suspendido y llora por los miembros de Dios mancillados y capturados (*Faust* XV 5.6; XX 9.10). Atlas, a su vez, apoyado en una rodilla, sostiene la masa del mundo sobre sus poderosas espaldas. Otro agente, el Rey glorioso, se encarga de mover desde abajo las ruedas de los vientos, los fuegos y las aguas, y uno más recorre el cielo con sus rayos y recoge las partículas de Dios (*Faust* XX 10)[76].

En el mito ocupan un puesto de relieve el sol y la luna,

[76] Otros «personajes» son el Rey del Honor, rodeado de ejércitos de ángeles; Adamante, héroe guerrero que tiene en la derecha el asta y en la izquierda el escudo (*Faust* XV 6).

fabricados, como ya hemos indicado, con sustancia de Dios pura, sin mezcla alguna de materia. Manés les asignó a ambos una función muy particular en la gran obra de la salvación. Consistía en ser medios de transporte —por eso se les llama «naves»— de la sustancia divina, ya liberada de la materia, hasta el reino de la luz. Más en concreto, la luna la lleva al sol y el sol la pasa al reino de Dios (*Naturaleza* 44; *Herejías* 46; *Carta* 55,4,6). Pero su función al servicio de la obra de liberación no se reduce a ser medio de transporte, sino que comprende otro aspecto. El sol es también el lugar en que va a morar un tercer mensajero [77], enviado para servir a la misma causa, acompañado de varios colaboradores o *virtutes* andróginas, es decir, con capacidad de transformarse en machos o hembras, según convenga. En concreto, ante las hembras de la raza de las tinieblas se presentan como jóvenes hermosos y ante los machos como doncellas también hermosas, con la finalidad de excitar la concupiscencia de unos y otras, y de ese modo la sustancia vital, que es parte de la sustancia divina, pueda huir de sus miembros aflojados por la misma concupiscencia y, recogida y purificada, alcance la liberación. El tema es repetidamente explotado por Agustín para mostrar lo ridículo y desvergonzado de la fábula maniquea (*Faust* XX 6.8.9; XV 7; *Félix* II 7.13.22; *Herejías* 46), y precisamente para mostrar que no es invención suya nos ha conservado un largo texto del *Tesoro* (*Naturaleza* 44).

Pero tal liberación no siempre es automática o total. En efecto, la sustancia divina liberada de los cuerpos de los demonios, si sale con suficiente grado de pureza, se mezcla con el aire puro, se purifica totalmente y asciende hasta las naves luminosas que la conducen hasta la patria. Mas puede darse también el caso que lleve consigo demasiadas impurezas, resultado de la situación anterior; en este caso, desciende a la tierra para mezclarse con los árboles, demás plantas y semillas, donde ya está sujeta a muy distinta suerte, pues o bien puede ser comida por un animal, quedando otra vez prisionera de la carne y la materia, o bien puede ser comida por un elegido, alcanzando así la liberación definitiva (*Naturaleza* 44; *Costum* II 15,36).

Sólo gracias a esa parte de la sustancia divina tienen algo de bien tanto las plantas como los animales. Ninguna de las dos categorías de seres proceden de Dios (*Fund* 24). El mito maniqueo se demora, sin embargo, más en explicar el origen

[77] De él no habla Agustín, pero sí Evodio en su obra *La fe contra los maniqueos* 17.

de los animales. Los más diminutos (pulgas, piojos, chinches) nacen por generación espontánea de las sordideces de nuestros cuerpos (*Costum* II 17,63). Los demás nacen de los abortos que sufrieron las hembras de los príncipes de los demonios cuando los astros a los que estaban encadenados comenzaron a girar. Habiendo sido concebidos antes de la mezcla del bien y del mal, no tenían parte de bien alguna, siendo totalmente malos (*Costum* II 17,61; *Faust* VI 8; XXI 12), hasta el momento en que comieron la hierba que contenía ya parte de la sustancia divina caída de los príncipes de los demonios. Las categorías reproducen las de los distintos departamentos del reino de las tinieblas.

Un caso particular lo constituye el hombre, procedente también, por lo que se refiere a su cuerpo, de abortos del príncipe del reino del humo, es decir, del príncipe de los bípedos. Este dominaba sobre todos los moradores y jefes de los demás antros, hasta constituirse en príncipe de las tinieblas. Su nombre era Saclas (*Herejías* 46). Contemplando la luz del sol que salía, se dirige a sus subordinados para pedirles la luz que tienen prisionera en sí mismos, hacer una réplica de aquel sol y verse libres de las tinieblas en que viven. Ellos dieron su asentimiento como medio también para conservarla (*Naturaleza* 46). La transmisión tuvo lugar de una manera original: se unieron a sus hembras y éstas concibieron; las criaturas, semejantes a sus padres, recibieron, en cuanto primogénitos, la máxima cantidad de fuerza. El príncipe los devoró. Pletórico de fuerzas, tras ese manjar, tuvo comercio carnal con su esposa, cuyo resultado fue el nacimiento de Adán, que contenía en sí gran cantidad de luz-fuerza que había recibido del padre. Así el alma de Adán era casi toda luz, sin apenas mezcla de tinieblas (*Costum* II 19,73). Desafortunadamente el príncipe de las tinieblas volvió a unirse a su compañera, unión de la que nació Eva, con ya muy poca sustancia en su alma (*Herejías* 46). Ella hizo que se rebelase en Adán la parte mínima de mal que poseía contra el bien, mucho más abundante, que le venciera y pecara. Así mediante la reproducción se perpetúa el encadenamiento de la luz divina en el reino de las tinieblas. En consecuencia, todo hombre que nace recibe una parte de la sustancia divina en su ser, una de sus almas. Pero los maniqueos no formulaban positivamente esta realidad, sino más bien de forma negativa: el hombre se convierte en cárcel de Dios. La procreación es el modo ideado por el príncipe del mal para contener bajo su dominio parte de la sustancia divina. La mujer, en cuanto lugar

donde tiene lugar tal aprisionamiento, recibe una valoración muy negativa.

El mito sobre el origen del hombre explica dos cosas: la división que él experimenta dentro de sí mismo, a que hace referencia en Rom 7 San Pablo. El hombre no es un ser unitario, sino un compuesto de dos sustancias, no sólo distintas, sino también opuestas y enemigas. Son los dos géneros de almas, una nacida de Dios y que es lo mismo que él por naturaleza, y la otra nacida del reino de las tinieblas, origen de la indecisión, puesto que una tiende al bien y otra al mal. No se trata de dos almas racionales, sino de dos principios vitales, uno intelectual y otro no. Una se relaciona con la mente y la otra con el principio animador del cuerpo a nivel de carne y sangre [78]. Así queda explicada también la existencia del mal en el hombre: un alma, la mala, intenta sobreponerse a la otra, la buena. Sus naturalezas radicalmente opuestas les hacen estar en oposición continua, y el pecado sería el sometimiento de la buena a la voluntad o capricho de la mala. Según Secundino es una «lucha de espíritus». Esta mezcla de bien y de mal presente en el hombre es la que le conduce al pecado, que se da cuando el alma buena, despertada ya de su sueño y de su ignorancia, conocedora ya de su origen y de su ser, se entrega gustosa y se somete a la naturaleza del mal, al alma mala *(Fortun* 21). El punto de partida para el pecado es, pues, la mezcla de bien y mal, de la que el alma no es responsable, pues a ese nivel está sometida a la necesidad. Al otro nivel, el alma peca ya al otorgar su consentimiento voluntariamente *(Secund* 3; *Contra Secund* 14).

Soteriología.—Tal es la situación del mundo y la de los seres que se encuentran en él. El mundo es una gran estructura levantada con la finalidad precisa de liberar una parte de la sustancia divina, prisionera en las tinieblas y al presente mezclada en diferentes proporciones en cada uno de los seres que lo componen.

¿Cómo se efectúa en concreto la liberación? Sobra decir que es un plan y decisión de Dios Padre y que la lleva a efecto mediante «seres divinos». En el plan de rescate se hace presente una simulación de la Trinidad cristiana. Sin duda fue uno de los cebos que tomó Agustín y que le condujeron al maniqueísmo el hecho de tener siempre en su boca el nombre de Dios Padre, de su Hijo Jesucristo y del Paráclito *(Conf* III

[78] Véase la discusión del problema en F. DÉCRET, *L'Afrique...* I p.324ss, quien ha mostrado que es doctrina auténtica de la secta, contra quienes lo impugnaban.

6,10) [79]. Trinidad sólo nominalmente cristiana, pues los contenidos son distintos.

A una Trinidad hace referencia Fausto en términos explícitos. El obispo maniqueo indica que ellos adoran al *unum idemque numen* del Padre, de Cristo su Hijo y del Espíritu Santo bajo un triple apelativo. Tenemos, pues, la unidad perfectamente indicada así como la distinción, a través de la triple apelación *(Faust* XX 2). Esta forma de hablar podría hacer pensar en una especie de sabelianismo, pero no se corresponde. En efecto, al Padre le rinden culto como a la luz principal y suprema y, por tanto, invisible, de la que habla el Apóstol (1 Tim 6,16); el Hijo reside en esta luz secundaria y visible; en cuanto Poder de Dios habita en el sol y en cuanto Sabiduría en la luna. El Espíritu Santo, la tercera majestad, tiene como sede y morada el recinto del aire *(Faust* XX 2).

Esta Trinidad está al servicio del plan salvador [80]. El Padre lo ha concebido y para su realización se sirve del Hijo y del Espíritu Santo. Veamos las funciones de cada uno en los distintos textos, comenzando por la del Espíritu Santo.

Fausto indica que el Espíritu Santo habita en el Aire ambiental. Presenta su obra como transmisión de fuerza, como «infusión espiritual» mediante la cual la tierra concibe y engendra al *Iesus patibilis* [81]. «A través del Aire ambiental, el Padre envía su fuerza a la sustancia divina prisionera en el cosmos material. Gracias a esa 'efusión espiritual', de la que el Espíritu Santo es el agente directo, se alimenta la máquina de la salvación» [82]. La *Carta del Fundamento,* en otra formulación

[79] Los himnos de Medînet-Mâdit nos han transmitido una abundante cosecha de expresiones y formulaciones sobre la Trinidad maniquea (J. RIES, *Le confessioni...* p.12).

[80] Pero Félix habla de otra Trinidad previa: el *Pater ingenitus,* la *terra ingenita* y el *aer ingenitus (Félix* I 18).

[81] El *Iesus patibilis* no es otra cosa que la sustancia divina prisionera en la materia. Es en ella donde sufre su calvario, por lo que los maniqueos pueden hablar con toda naturalidad de la Pasión de Jesús y de su crucifixión: Jesús está crucificado en todo el mundo y en toda carne, dirá Secundino *(Secund* 3). El mundo entero es la cruz de la luz *(Kephalaia* 85 208-213; *Comentario al salmo* 140,12). Eso les permite afirmar, según Evodio, que Cristo nace, sufre y muere cada día *(La fe contra los maniqueos* 34). La expresión *Iesus patibilis* como tal sólo aparece en la pluma de Fausto, desconociéndola, por lo que nosotros podemos saber por las fuentes que nos han llegado, los demás maniqueos: Ni Fortunato, ni Félix, ni Secundino la mencionan, a pesar de que sí recoja la idea este último, según hemos indicado. Agustín mismo la cita, pero sólo dependiendo directamente de Fausto, para refutarle *(Faust* XX 2.11). Esto ha llevado a más de un autor a considerarlo como algo propio del maniqueísmo de Africa del Norte: H. J. POLOTSKY, *Manichäismus,* en *Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft,* Suplem. VI, col.259,10-12 y 267,54-58; seguido por L. H. GRONDIJS, *Analyse...* p.408-409; K. KESSLER, por su parte, había defendido que era un rasgo característico del maniqueísmo occidental, en la voz *Mani und die Manichäer,* de la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 2.ª ed. IX (Leipzig 1881) 223-253. Las razones en contra pueden verse en F. DÉCRET, *Aspects...* p.284, nota 2. Véase W. GEERLINGS, *Der manichäische «Iesus patibilis» in der Theologie Augustins,* en *Theologische Quartalschrift* 152 (1972) 124-131.

[82] F. DÉCRET, *Aspects...* p.226.

claramente trinitaria, habla de la función del Espíritu Santo. Esta consistiría en abrir la intimidad del corazón del hombre para que sea capaz de ver la propia alma, es decir, conocer su origen y destino (*Félix* I 16). Una función, pues, muy acorde con un sistema gnóstico, y que cuadra perfectamente con su presencia en Manés, al que denominan el Espíritu Santo Paráclito, en cuanto que es el revelador por excelencia.

La segunda *appellatio* del único *numen* de que habla Fausto es el Hijo. Con palabras de San Pablo (1 Cor 1,24) se le designa como Poder y Sabiduría de Dios, siempre en relación con la obra salvadora. Se le relaciona con la luz secundaria y visible y se coloca su morada en el sol y en la luna, con referencia a su condición de Poder y Sabiduría. De aquí procede la importancia que ambos astros tenían en el maniqueísmo tanto a nivel de «dogma» como de culto. Agustín acusa a los maniqueos en repetidas ocasiones de adorar al sol (*Costum* II 8,13; *Fund* 2; *Génes* I 3,5; II 25,38; *Faust* V 11; VIII 2; XIV 11; XV 15; XX 9). En las *Confesiones* afirma que era el alimento que ofrecían a su alma hambrienta de Dios, en vez de él (*Conf* III 6,10). Explícitamente afirma el Santo que los maniqueos consideran a este sol visible y, por tanto, corpóreo, como Dios y parte de Dios (*Contra Secund* 16.20; *Faust* V 11), que no lo consideran como criatura, sino como *prolatio* o *missio* de Dios (*Faust* XXI 3). *Prolatio* en cuanto parte de Dios y *missio* en cuanto su presencia en el mundo se debe a que fue enviado por el Padre para cumplir una misión específica. Pero otros textos del mismo Agustín nos permiten advertir que las afirmaciones anteriores eran fruto de la polémica y que los maniqueos no identificaban a este sol visible con el Hijo. En primer lugar, en las mismas *Confesiones* afirma que es más excelente este sol visible que los fantasmas resplandecientes que le ofrecían (*Conf* III 6,10). Y en su *Réplica a Fausto* escribe que en vez de adorar al sol visible de forma esférica, adoran cierta nave, fruto de su imaginación, de la que se escapa la luz a través de una ventana triangular (*Faust* XX 6) [83]. Es decir, el sol que ellos adoran no es este sol visible, sino otra cosa que se oculta detrás de él, o que se halla simbolizado en él. El Hijo, por tanto, no se identifica con el sol.

Ya hicimos referencia a la fórmula trinitaria que aparece en la *Carta llamada del Fundamento*. También en ella se habla

[83] En el sermón 12,12 dice lo siguiente: «Este sol corpóreo del que los maniqueos piensan *que no es un cuerpo* y ni siquiera entienden que es un cuerpo quienes se jactan falazmente de sus disputas espirituales...» Sobre la ventana triangular y las distintas interpretaciones, véase F. DÉCRET, *Aspects*... p.228 n.5.

de la «segunda persona», pero con terminología muy original. La designa como «Derecha de la luz», definiéndola por el lugar que ocupa en relación al Dios invisible. La función que se le asigna es la de proteger y librar de toda incursión maligna y de los lazos del mundo, con alusión al combate inicial y a la situación de las almas en el mundo (*Félix* I 16). Pero donde mejor aparece la función soteriológica del «Hijo» es en la fórmula o profesión de fe de Fortunato, también en el contexto de una fórmula netamente trinitaria: «Nosotros creemos en estas cosas y la razón de nuestra fe es obedecer, según las fuerzas de nuestro espíritu, a sus preceptos, confesando la única fe de la Trinidad de Dios Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (*Fortun* 3). Así concluye el texto que antes ha desarrollado con gran amplitud por lo que se refiere al Hijo (nada al Espíritu Santo), aunque designándolo de otra forma: con los títulos de Salvador y Verbo —terminología juánica—. Este Verbo, nacido con el mundo, ha sido enviado en medio de los hombres después de la fabricación del mundo, como Salvador, semejante a Dios [84]. Aquí entra en escena el «Jesús histórico», sobre cuya acción o misión salvadora vamos a hablar.

Al aceptar el Evangelio no podían no aceptar la persona del Jesús histórico. Sobra hablar acerca de su divinidad, puesto que es el punto de partida. Es el Verbo, nacido del Padre y semejante a él (*Fortun* 3). Su presencia en el mundo no es consecuencia directa e involuntaria del combate inicial, sino sólo indirecta, en cuanto que Dios quiso rescatar lo allí perdido o cautivado por los príncipes del reino del mal y, por tanto, muy libre decisión (*Fortun* 18; *Félix* II 10). A diferencia del Cristo de la fe católica que hace su aparición en un momento bastante tardío de la historia, el Cristo maniqueo fue enviado *post mundi fabricam*, ciertamente, pero ya en los inicios, al comienzo. En el mismo paraíso se dejó ver por Adán y Eva en la figura de la serpiente, que los maniqueos consideraban como una «encarnación» de Cristo (*Faust* XV 9), aplicándole incluso el apelativo de Padre (*Faust* I 3). Su obrar con Adán y Eva no fue dañino, sino provechoso. Las palabras que dirigió a Eva no pretendían otra cosa que abrirles los ojos para que no se dejasen engañar por el Dios del Antiguo Testamento, que no es otro que el príncipe de los demonios, temeroso de que ellos descubriesen su verdadero ser, su propio ser divino (*Faust* XXII 49; *Génes* II 26,39; *Herejías* 46).

[84] Fortunato afirma explícitamente tal semejanza para el Hijo y la niega también explícitamente para el alma (*Fortun* 3 y 12, respectivamente).

Esa presencia visible fue más bien ocasional. Otra más duradera tuvo lugar en un momento histórico conocido: en tiempos de Poncio Pilato. Pero la gran diferencia en la fe sobre Cristo, comparada con la católica, está en el docetismo profesado por los maniqueos. Es consecuencia fundamental de su fe dogmática, con derivaciones notables en otros aspectos. Quizá el más notable sea su actitud frente al Nuevo Testamento. Tal docetismo les obliga a considerar como interpolados cuantos textos hagan referencia al aspecto humano de Cristo. Una consecuencia concreta de ese docetismo es la desvinculación total de Jesús de David y, al mismo tiempo, del Antiguo Testamento. Jesús no es el Hijo de David, como ya señalamos [85]. Todos los textos que incluyen alguna vinculación han de ser eliminados como interpolaciones llevadas a cabo por los judíos que quisieron corromper el Nuevo Testamento precisamente con mixtificaciones judías (*Faust* XXII 2). No se puede mantener la filiación davídica ni en el sentido figurado ni en el propio. En el primero de los casos porque no hay vinculación alguna entre los dos Testamentos, sino una rotura o fisura insalvable en cuanto expresión del dualismo radical del inicio. Todo esfuerzo por vincular a Jesús con David equivale a intentar vincular la luz con las tinieblas, el bien con el mal, el espíritu con la materia. Es un intento condenado al fracaso de antemano. Esto nos muestra por qué no es posible mantener la filiación davídica en sentido propio. Cristo no podía tener carne tomada de nadie y menos de David. La carne es obra y parte del reino de las tinieblas y Cristo no puede pactar con él.

El docetismo es pleno en el sentido más fuerte de la palabra (*Fund* 8; *Contra Secund* 9.25; *Faust* XIV 2.7.10; XX 11; XXIX 2). Cristo no pudo tener nacimiento humano (*Faust* III 1). Nada aborrece tanto el maniqueo como el oír hablar de Cristo como nacido de una mujer, aunque fuera virgen (*Fund* 7.8; *Secund* 5; *Contra Secund* 22; *Faust* III 6; XXIII 2). La consecuencia es que las genealogías han de considerarse como interpolaciones (*Faust* III 1). Si algún católico les pregunta si creen en Jesús nacido de María han de responder preguntando a su vez y fingiendo ignorancia, a qué Jesús se refieren, pues son muchos los que aparecen en el pueblo hebreo (*Faust* XXIII 1). La polémica anticatólica les lleva a afirmar que, en base al mismo texto del Nuevo Testamento, no se puede hablar de Hijo de Dios más que a partir del relato

[85] Véase antes p.42.

del bautismo, momento en que había sido adoptado como Hijo de Dios, a la edad de treinta años (*Faust* XXIII 2). Por tanto, lo máximo a que se puede llegar —siempre siguiendo el texto en la forma aceptada por los católicos— es a considerarlo como Hijo adoptivo de Dios, con adopción igual a la nuestra, nunca a admitir que sea Hijo de Dios. El obispo maniqueo distingue netamente tres posturas ante Jesús: los católicos consideran que el Hijo de Dios nació de María, Mateo que nació del Jordán y los maniqueos que nació de Dios (ibid.).

El razonamiento de los maniqueos lo expone sintéticamente Fausto de la siguiente manera: «Son muchos los motivos por los que no acepto las genealogías de Jesús, pero sobre todo éste: El nunca confesó por su propia boca tener padre o linaje terreno; al contrario, afirmó que no era de este mundo, que procedía de Dios Padre, que había descendido del cielo, que no tenía más madre y hermanos que quien cumple la voluntad de su Padre que está en los cielos. A lo que se ha de añadir que quienes se lo atribuyen no parece que lo hayan conocido antes de que naciera ni inmediatamente después de haber nacido, de manera que se pudiera creer que transcriben lo que vieron con sus propios ojos; al contrario, se le unieron en edad madura, cuando contaba unos treinta años. No fueron, pues, testigos presenciales del hecho, cosa requerida para que sea válido su testimonio. Sería de necios llamar a declarar en juicio a un ciego y sordo» (*Faust* VII 1). Detrás de estas afirmaciones concretas hay un método que el mismo Fausto expone con claridad en las siguientes palabras: «Del Nuevo Testamento nosotros aceptamos sólo lo que aporta honor y alabanza al Hijo de Dios, o lo que advertimos que ha sido dicho por él personalmente o por sus apóstoles, hechos ya perfectos y creyentes; pero pasamos de largo de las demás cosas que entonces fueron proclamadas desde la simpleza e ignorancia de gente indocta, u objetadas indirectamente o con malicia, o afirmadas imprudentemente por los escritores y luego transmitidas a la posteridad. Me refiero al hecho de haber nacido de mujer, de haber sido circuncidado como judío, haber sacrificado como los gentiles, haber sido bautizado como gente humilde, haber sido llevado por el diablo a través del desierto y haber sido tentado de la forma más miserable» (*Faust* XXXII 7).

La consecuencia lógica de todo lo anterior es la extensión del docetismo hasta su pasión, muerte y resurrección. Es decir, ni sufrió realmente la pasión, ni murió, ni resucitó, ni conservó las cicatrices (*Contra Secund* 25; *Faust* VI 9; XII 4; XIV 7,

etcétera). Si no nació ni tuvo carne, tampoco pudo morir; y si no murió tampoco pudo resucitar (*Faust* XII 4). Pero los maniqueos rechazan tal lógica, porque creen que ella no es aplicable en estos asuntos. Para probarlo recurren al argumento *ad hominem:* caerá por tierra la fe católica en la virginidad de María (*Faust* XVII 1). Tales raciocinios, si son verdaderos, confirman las posturas maniqueas; si falsos, destruyen la fe de los católicos (*Faust* XXVI 1). De hecho ellos siguen hablando de la muerte de Jesús (*Faust* XXVI 1; *Secund* 4), de su pasión (*Fortun* 6.8; *Secund* 4) y resurrección (*Faust* XII 4). Pero todo ello no es más que una *simulatio,* empleando un término de Fausto; tomó esa apariencia. Asumiendo desde el inicio la «semejanza» de hombre, fingió (*simulavit*) todas las afecciones (*affectus*); en consecuencia, no estaba fuera de la realidad el que, al final, hubiese dado la impresión de morir, con el fin de manifestar su plan salvífico (*Faust* XXVI 1). Se trata, pues, de una simulación, de un parecer, que a los ojos de los hombres se mostraba como real y en ese sentido ha de darse como real el hecho. Con el fin de llegar a los hombres más fácilmente, Cristo tomó una carne aparente. Al hombre carnal le hubiese sido difícil entrar en contacto con Cristo, si éste se hubiese mantenido únicamente en su realidad espiritual. No obstante que todo sea pura apariencia, los maniqueos siguen hablando de muerte y resurrección de Cristo y se defienden frente a las acusaciones de los católicos de que las niegan. Siempre queda en pie, sin embargo, que Cristo carecía de carne mortal. Desde esta perspectiva suelen explicar la muerte de Jesús como pura apariencia. Esto evidentemente tenía repercusiones litúrgicas (*Fund* 8).

Al lado de todo esto, existe otra interpretación simbólica de la pasión y muerte de Cristo. Es la *mystica passio* de que habla Fausto (*Faust* XXXIII 1). Cristo se halla crucificado en todo el mundo y en toda alma. Es la referencia a la doctrina maniquea de que una parte de Dios está cautiva en la materia. Es el *Iesus patibilis,* el Jesús sufriente de que habla también Fausto (*Faust* XX 2.11). En este sentido el oyente maniqueo Secundino exhortaba a Agustín a no ser lanza del error que hiera el costado del Salvador (*Secund* 3).

El docetismo maniqueo no es sólo un dato de hecho, sino también de derecho en el esquema. Secundino lo afirma breve y claramente: «Si nuestro Señor hubiera tenido carne, toda nuestra esperanza hubiera quedado amputada» (*Secund* 4). En efecto, si hubiera tenido carne, hubiera quedado bajo las armas del enemigo que hubiera podido darle muerte. Pero, además, Cristo vino a liberar a las almas, no a los cuerpos (*Herejías* 46), o mejor a librar a las almas de los cuerpos. Si él hubiera tenido carne no habría esperanza, pues o se debería a libre voluntad o a haber sido forzado. En este último caso, no podía liberar a los demás, si tampoco él pudo liberarse a sí mismo de los lazos de la materia; si por libre voluntad, mal podría exhortar a los otros a esa liberación que no habría realizado en sí mismo (*Contra Secund* 25).

Lo cierto es que en una religión de salvación como es el maniqueísmo, Jesús ocupa un lugar central en cada una de sus tres figuras que se superponen continuamente: como ser luminoso, como Jesús histórico y como Jesús *patibilis* [86].

Como en el catolicismo y todavía más, la cristología maniquea está dominada por la soteriología. Cristo es ante todo un *salvator,* un salvador, un liberador. Junto a estos títulos aparecen también otros: guía, médico, maestro, corrector, emendador, preceptor y purificador [87]. El lenguaje es cristiano y evangélico, sobre todo cuando le aplican los términos de camino, verdad y puerta (*Fortun* 3).

Su obra es descrita, a su vez, con los verbos *liberare, curare, purgare, illuminare, solvere a commixtione, ducere ad sanctitatem, mundare, suscitare, commemorare, docere, redintegrare, subvenire, vegetare, corrigere, recreare, promittere pacem, imponere modum legis, reformare, emendare, reconciliare* [88]. La máxima frecuencia corresponde a *salvator, liberator* y *liberare,* cosa perfectamente comprensible desde el conjunto de la religión maniquea. Es el objetivo final: la parte de la sustancia divina que, a consecuencia del combate inicial, quedó prisionera de la materia, requiere ser liberada de ella. Ahora bien, esa acción liberadora toma en concreto, como medios, las formas que corresponden a los distintos aspectos negativos que

[86] Véase J. RIES, *Le Confessioni...* p.13. También, del mismo autor, *Les titres néotestamentaires du Christ dans la liturgie gnostique de Medînet Mâdi,* en *Studia Biblica* (1978; Oxford 1980) III 321-326; *Jésus-Christ dans la religion de Mani...,* en *Augustiniana* 14 (1964) 437-454.

[87] Los textos que indicamos a continuación están recogidos indistintamente de la boca de Agustín o de los maniqueos, pero tratándose siempre del Cristo maniqueo. *Salvator (Secund* 3.4.6; *Contra Secund* 25; *Fortun* 3.11.17.18.20.21.22); *Liberator (Fortun* 1.7; *Félix* II 10.15.19; *Faust* XIII 1; *Contra Secund* 10); *ductor (Fortun* 3); *Medicus (Costum* II 11,22; *Fund* 3.36; *Félix* II 8.18); *Magister (Fortun* 17); *corrector (Contra Secund* 10); *Emendator, Praeceptor (Contra Secund* 10); *Purificator (Félix* II 15); *Pastor (Secund* 4).

[88] *Liberare (Fortun* 7; *Faust* III 6; *Félix* II 10.11.16.20.21; *Naturaleza* 41); *Curare (Félix* II 8; *Naturaleza* 41); *Purgare (Félix* II 8.16.20); *Illuminare (Félix* II 8; *Naturaleza* 41); *Solvere a commixtione (Fortun* 1); *Reconciliare (Fortun* 16.17); *ducere ad sanctitatem (Félix* II 8); *Mundare (Félix* II 16.20; *Naturaleza* 41); *Suscitare (Naturaleza* 41); *Commemorare, Docere, Redintegrare, Subvenire, Vegetare, Corrigere, Recreare, Promittere pacem, Imponere modum legis, Reformare, Emendare (Naturaleza* 41).

sufre como consecuencia de la situación de cautiverio, y siempre en el contexto de una religión gnóstica [89]. Es típico de toda corriente gnóstica, en sentido amplio, el considerar que el contacto con la materia de una porción de la divinidad haya causado en ella un olvido y que, en consecuencia, ignore cuál es su verdadero ser, que se desconozca a sí misma. Un primer paso, pues, para esa liberación consiste precisamente en hacerla recordar y enseñarle su verdadero origen; se halla como ciega y requiere ser iluminada; situada fuera del lugar que por naturaleza le corresponde, requiere ser colocada de nuevo en él; necesitada, requiere quien acuda en su ayuda; habiendo perdido toda su sensibilidad, requiere que le sea devuelta; viviendo en el dolor, reclama alivio; dado que está sucia, requiere limpieza; habiendo perdido su forma original, reclama su recuperación; habiendo caído en la iniquidad, se la corrige a través de los preceptos; caída en la desmesura, se le impone la mesura de la ley; se ha torcido y necesita ser enderezada; ha muerto y ha de ser resucitada. Tal es la situación de esa partícula divina en este mundo y tal la obra que se otorga en su beneficio. Se trata de una liberación que supone varias formas concretas o etapas. Aunque se hable de liberación (respect.: purificación, iluminación, etc.) del hombre, siempre ha de entenderse referida a la parte divina presente en él. Con otras palabras, quien ha de ser liberada es la sustancia de Dios; quien libera es también Dios, aunque sea a través del hombre. Dios salva o libera la porción de su sustancia cuando se salva o libera al hombre, aunque siempre en la parte divina que posee en sí. En última instancia, siempre se presenta como una liberación de este mundo (*Fortun* 6), incluso en el sentido localista que se puede dar a la expresión. Liberación del mundo

[89] El carácter gnóstico del maniqueísmo es una realidad indiscutida. Véase K. KESSLER, *Mani, Forschungen über die manichäische Religion. Ein Beitrag zur Vergleichenden Religionsgeschichte des Orients. I. Voruntersuchungen und Quellen*, Berlin 1889; H. CH. PUECH, *Le Manichéisme*, en *Histoire des Religions* 2 («Encyclopédie de la Pléiade»); L. J. R. ORT, *Mani's conception of Gnosis*, en *Le origini dello gnosticismo* (Messina 1966) p.603-613. También el tantas veces citado J. RIES, *La gnose dans les textes liturgiques coptes*, en *Le origini dello gnosticismo* p.614-624, cuyas conclusiones resume él personalmente al final de su artículo: 1) La doctrina dualista del profeta de Babilonia se presenta como *una gnosis revelada destinada a iluminar el alma.* 2) La actitud del hombre frente a los misterios revelados es *una adhesión que lleva también el nombre de gnosis*. La salvación depende de esta adhesión del hombre al dualismo, como consecuencia indispensable, y lleva consigo una vida moral basada en la separación radical, luz-tinieblas. 3) La adhesión a los misterios dualistas se desarrolla en medio de una serie de signos y fenómenos donde *el conocimiento juega un papel primordial*, sea tanto el conocimiento que tienen los salvadores de sus discípulos, ya el conocimiento de los discípulos capaces, gracias a la gnosis que poseen, de distinguir, interpretar y elegir (p.624; el subrayado es del autor). Del mismo autor, *La révélation dans la gnosi de Mani*, en *Forma Futuri* (Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino) (Torino 1975) p.1085-1096.

que se identifica con el abandono de la materia y el ser transportado al reino del que procede, el reino de la luz.

Aunque la liberación afecta a una parte de la sustancia divina, los maniqueos no dudaban en hablar de la liberación del hombre. Como esquema marco de su soteriología se servían de Flp 2,5-8. La identificación entre el hombre y Cristo es una realidad fundamental. Siguiendo el texto mencionado, piensan del hombre lo mismo que de Cristo, quien existiendo en la forma de Dios, se hizo obediente hasta la muerte para manifestar la semejanza con nuestras almas; y como él muestra en sí la semejanza de la muerte y resurrección de entre los muertos por obra del Padre, así experimentamos qué ha de suceder también con nuestras almas, el poder vernos libres de la muerte por medio de él (*Fortun* 6). Cristo se presenta como el anticipo de lo que acaecerá en nosotros. Si Cristo sufrió la pasión y la muerte, también nosotros (*Fortun* 8). El vino para hacer la voluntad del Padre, que no era otra que la de liberar nuestras almas de la enemistad con Dios, dando muerte a esa enemistad.

Cristo es, pues, ejemplo para el hombre; pero no sólo es ejemplo. Para que tenga lugar esa liberación a semejanza de la de Cristo se requiere un segundo nacimiento (*Faust* XXIV 1). Ese renacer no es otra cosa que rememorar, recordar el propio ser y origen. Así, la liberación o salvación tiene lugar a través de la ciencia, del conocimiento. Las palabras de Fortunato, el maniqueo que más acentúa la función magisterial de Cristo, son muy claras: «Puesto que pecamos involuntariamente y nos sentimos forzados por la sustancia que nos es contraria y adversa, por eso seguimos la ciencia de las cosas. El alma, advertida por esa ciencia y vuelta a su memoria inicial, reconoce de dónde trae el origen, el mal en que se halla, con qué bienes puede enmendar de nuevo el pecado cometido sin quererlo. Así, mediante la enmendación de sus delitos por las buenas obras, puede lograr para sí, ante Dios, el mérito de la reconciliación, siendo el autor nuestro salvador, que nos enseña a practicar el bien y a huir del mal» (*Fortun* 20.3) [90]. El Salvador es el maestro que nos ha traído la *scientia rerum* que permite la liberación del alma y, también, la hace responsable de su pecado (*Fortun* 21). Pero no sólo ha enseñado al alma que quiere oír-

[90] La función esencial del Salvador en la reconciliación es su enseñanza. «Lo que nos queda de la discusión entre Agustín y Fortunato parece mostrar claramente que la dogmática maniquea veía en Jesús un salvador por ser maestro... Lo cual se confirma por los salmos de Medînet Mâdit» (J. RIES, *Jésus-Christ dans la religion de Mani...* p.444 y 445).

lo lo que es, sino cómo debe comportarse, positiva y negativamente: qué debe hacer y qué mal debe evitar.

La función magisterial de Cristo es completada con la de Manés, el Paráclito enviado por él [91].

La moral maniquea [92].—En los años de su catequesis maniquea y en su vida con los miembros de la secta, Agustín conoció de cerca la moral maniquea, en la teoría y en la vivencia por parte de los seguidores de Manés. En lugar de una moral bíblica, una moral gnóstica, es decir, fundamentada en Manés, no en el Evangelio o en Jesús. Respecto a la misma hay que hacer dos afirmaciones generales: *a)* Los maniqueos admiten dos niveles morales: uno el exigido a los elegidos y otro el que se pide a los oyentes, las dos categorías de adeptos que incluía la secta. *b)* La moral toma su forma concreta en el cumplimiento de los tres sellos: el de la boca, el de la mano y el del vientre [93].

Ya mencionamos con anterioridad que la proclamación de la vida ascética y santa de los elegidos era uno de los pilares de su propaganda *(Costum* II 10,19). Era un criterio absoluto y relativo a la vez. Absoluto en cuanto que se presentaban como los cumplidores estrictos del evangelio. Como escribía Fausto, de las dos partes de la fe, el obrar rectamente y el creer lo que se debe creer, han elegido como propio lo más difícil: el obrar rectamente *(Faust* V 1-2). Pero quizás ellos acentuaban más el valor relativo, es decir, la comparación con los católicos de donde deducían el poder presentar como *christianiores* a los monjes, o menospreciar a los católicos como semicristianos *(Faust* I 2).

La fe dogmática que está en la base y el objetivo que se propone esa vida moral hace de ella una moral negativa y, al mismo tiempo, más exterior que interior. Negativa en cuanto que prohíbe más que ordena o, si se quiere expresar así, los preceptos son ante todo prohibiciones. El mismo término «sello» es negativo en este contexto. Más exterior que interior porque lo que importa es el hecho, mientras que la intención pasa a segundo lugar. La moral maniquea es bastante fisicista e incluso mecánica: hasta poner o no poner el hecho para que

[91] Ya hablamos de ello en p.26. De todos los autores maniqueos relacionados con Agustín es el doctor Félix quien más acentúa la función magisterial de Manés.

[92] Sobre la moral maniquea, véase P. ALFARIC, *L'évolution*... p.126-143; H. CH. PUECH, *Le manichéisme*... p.88-91; F. DÉCRET, *Aspects*... 303-310; F. BURKITT, *The religion of the manicheens.*

[93] Con la boca quieren significar toda la sensibilidad que tiene su sede en la cabeza; con las manos toda acción y con el seno o vientre todo apetito sexual *(Costum* II 10,19).

se produzca el efecto deseado. Lo cual no significa que el buen maniqueo no estuviese animado de buenas intenciones y que su obrar no estuviese impulsado por un recto amor a Dios en cuyo beneficio trabaja y se esfuerza en su ascesis.

El sello de la boca. El sello de la boca regula las dos actividades relacionadas con ella: lo que se debe decir o, mejor, lo que no se debe decir ni comer. En el primero de los órdenes prohíbe la blasfemia *(Costum* II 11,20), la mentira *(Faust* VI 1), el perjurio y hasta el juramento *(Faust* XIX 3). En el segundo prohíbe comer cualquier clase de carnes *(Costum* II 14,36ss; *Herejías* 46). El motivo que sostiene la prohibición lo aporta, como es lógico, la dogmática; pero ellos lo apoyan oportunamente con textos escriturísticos [94]. En efecto, la carne no es más que un amasijo de sordideces *(Costum* II 15,37; 16,49; *Faust* XXXI 4), en cuanto que pertenece al reino de las tinieblas y, por tanto, contamina a quien la toma. La carne de un animal muerto es totalmente impura, pues la ha abandonado la parte de sustancia divina que encerraba en su interior y ya no tiene nada que pueda ser purificado por los elegidos *(Herejías* 46). Junto a las carnes, se prohíbe beber vino, considerado por ellos como la bilis de los demonios *(Costum* II 16,44; *Herejías* 46). Beberlo constituye un sacrilegio *(Faust* XX 13). Su única bebida es el agua *(Faust* XX 23). El mismo trato reciben los pescados: el buen maniqueo ha de preferir morir antes que comerlos *(Faust* XVI 9). Tampoco han de comer huevos porque al romperles la cáscara se escapa la sustancia vital o divina. Se evita igualmente la leche, incluso recién ordeñada o mamada de un animal vivo, porque pierde la parte divina con la violencia del ordeñador *(Herejías* 46).

En consecuencia, la guarda del sello de la boca implicaba un régimen alimenticio plenamente vegetariano *(Costum* II 13,29.30; 16,33-44). A diferencia de las carnes, los alimentos vegetales, particularmente las semillas, poseían gran cantidad de sustancia divina, que ellas recogían cuando caía de los espacios celestes. Tomada por los elegidos, en su estómago alcanzaba la liberación, gracias a su vida santa y casta y a sus oraciones [95]. Una prueba de la abundancia de sustancia divina

[94] Por ejemplo a Rom 14,21 *(Costum* II 14,31); Flp 3,19 *(Faust* VI 5) y a Dn 1,12 en un argumento *ad hominem (Faust* XXX 2).

[95] Agustín se deleita en poner en ridículo este aspecto de la doctrina maniquea presentando esa purificación como una operación que se realiza en la oficina del estómago *(Conf* IV 1,1; *Faust* VI 4.6; XV 7; XXXI 4; *Contra Secund* 22; *Herejías* 46). El estómago sería algo así como el horno en que se «purifica» el oro espiritual de la ganga proveniente de la mezcla con el estiércol *(Faust* VI 4). Lo mismo puede

que poseen algunos vegetales, en oposición a la poca que poseen las carnes, viene dada por el fuego: cuando se prende fuego a un ramo de olivo, por ejemplo, arde con la consiguiente aparición de luz, cosa que no acontece en las carnes (*Costum* II 14,42). Que el alimento sea utilizable o no, depende, pues, de la cantidad de sustancia divina que encierre. El criterio para discernirlo no es otro que los propios sentidos corporales (*Costum* II 16,43). En consecuencia, son alimento apto las calabazas, uvas, hortalizas, puerros, raíces, pan, legumbres, frutas, semillas, particularmente los melones, que poseen una particular abundancia de luz (*Costum* II; *Naturaleza* 47; *Faust* XX 13; V 10). Algunos escrupulosos en exceso pensaban que tales verduras no debían ni cocerse, sino comerse crudas (*Costum* II 16,47) y a poder ser sin masticar (*Faust* VI 4).

Fausto indica que la prohibición de comer carnes sólo afecta a la clase sacerdotal (*Faust* XXX 1), término con el que alude a los elegidos. A los demás se les permitía comerlas, aunque se trataba de una concesión al grado inferior de los oyentes; pero siempre se trataba de un pecado que se podía expiar con buenas obras. Los elegidos, en cambio, además de no comer carnes, estaban obligados a comer todo el alimento que los oyentes les llevaban, lo que en alguna ocasión fue motivo de escándalo por las consecuencias que se derivaron del hecho (*Costum* II 16,52). Por otra parte, practicaban frecuentes ayunos para mortificar el cuerpo y reducirlo a servidumbre (*Carta* 36,27 y 236,2), particularmente los domingos.

El sello de la mano. Si el anterior sello y el siguiente trataban de librar al hombre de la materia, el presente pretende que se respete la sustancia divina en ella encerrada. El fundamento del sello está en la creencia de que en toda realidad, particularmente en los seres vivos, existe mezclada una partícula de la sustancia divina, como hemos visto. De aquí se deriva la exigencia de no hacerle daño y limitar al máximo cualquier actividad, puesto que eso comporta necesariamente violentar la sustancia divina. En consecuencia, se prohíbe dar muerte no sólo al hombre, sino a todo ser vivo, animales y

decirse referido a los eructos, como si la sustancia divina quedase liberada a través de ellos (*Conf* III 10,18; *Faust* II 5; V 10; XX 13). Pero en otros textos Agustín nos habla de lo que parece ser la doctrina auténtica de la secta. En *Las costumbres* declara de dónde les viene a los elegidos ese poder purificador: de su castidad, de sus oraciones y salmos (II 15,36). Y más claramente en el *Comentario al salmo 140,12*, donde pone en boca de un elegido estas palabras: «Nosotros, como somos maniqueos e iluminados por la fe, los que somos elegidos, purificamos con nuestras oraciones y nuestros salmos la vida que reside en aquel pan y la enviamos a los tesoros celestes». Y Agustín continúa: «Tales son los elegidos: no gente que ha de ser salvada por Dios, sino salvadores de Dios».

plantas, porque ello significa matar a la misma sustancia divina (*Faust* XX 20; VI 5.6; *Contra Secund* 22). Más aún, ellos denominan inmolación a la muerte de cualquier animal, aunque haya sido procurada para alimentar al hombre (*Adiman* 14,3). Lógicamente prohíben la caza (*Costum* II 17,54) y la guerra (*Faust* XX 78). Creen que las plantas no sólo viven, sino que hasta experimentan sensaciones y dolor cuando se les daña, de donde resulta que no se les puede arrancar o coger sin causarles un gran tormento. Es el caso de los higos de que habla en las *Confesiones* (III 10,18). La consecuencia es que comete un crimen incluso quien arranca las malezas del campo. La agricultura es considerada un «homicidio» continuo (*Costum* II 17,54.55; *Faust* XVI 28; XX 26). Como les dirá Agustín, es preferible ser usurero a ser agricultor (*Comentario al salmo* 140,12). Por eso los elegidos se abstienen de todo trabajo en el campo, incluido el de recoger frutos y arrancar hojas, incluso con el fin de alimentarse a sí mismos. Las mismas piedras tienen sensibilidad y pensamiento y no se debe perturbar a la naturaleza ni trabajar, para no someter a tortura a la sustancia divina (*Comentario al salmo* 140,2). El sello prohíbe además aferrarse a las riquezas y a los honores (*Secund* 5; *Faust* XX 23).

Este ideal no se le exige a los oyentes, que en ninguna otra ocasión como en ésta se muestran ser tan necesarios, pues gracias a sus «crímenes» pueden vivir los elegidos (*Faust* II 5; *Conf* IV 1,1; *Herejías* 46). Son ellos quienes cogen los frutos y arrancan las verduras que comerán aquéllos, para librar en la oficina de su estómago a la sustancia divina de la prisión de la materia. Mediante esa acción piadosa los oyentes expían sus otros crímenes y pecados (*Herejías* 46; *Conf* IV 1,1). Ellos se dedican no sólo a la agricultura, sino también a la ganadería, y hasta tienen el oficio de carniceros (*Costum* II 17,61-62). Pero nunca han de dar nada comestible a uno que no sea maniqueo, aunque esté muriéndose de hambre, porque ello significaría el condenar la sustancia divina a la impureza[96]. Esto no se opone a la obligación de dar limosnas, que se recomienda al maniqueo por ser evangélico. Las limosnas pueden y deben ser hechas en metálico (*Costum* II 17,53), para que los que las reciben cometan personalmente el crimen. A los oyentes se

[96] Este dato está muy atestiguado en la obra agustiniana: *Conf* III 10,18; *Adiman* 17,6; *Costum* II 15,36; *Faust* VI 5; XII 47; XV 7; XX 16.28; *Comentario al salmo* 140,12.

les permite ser comerciantes, ejercer funciones públicas, lograr riquezas, pero éstas han de servir a los santos.

El sello del vientre. Este sello mira ante todo a evitar la propagación del mal. Está encaminado a deshacer el artilugio de que se sirven los príncipes del mal para mantener prisionera en la carne a la luz (*Faust* XIX 26.29; *Herejías* 46). Prohíbe de la forma más absoluta todo comercio carnal (*Faust* XIX 3; *Félix* I 7.8) y, en consecuencia, el matrimonio que es la institucionalización de esa realidad (*Costum* I 35,80; *Contra Secund* 21; *Faust* XV 7). En efecto, cada procreación de un nuevo hijo significa crear una cárcel más en la que Dios estará prisionero. Es preciso evitar los ergástulos para Dios (*Contra Secund* 21). De donde se deriva que todo comercio carnal, aun el que se tiene con la propia mujer, es un pecado, una fornicación (*Félix* I 7.8.12). El maniqueo hace un gran favor a Dios si evita unirse con una mujer y así le ahorra el que caiga prisionera su sustancia y se mancille más intensamente (*Faust* VI 3; XV 7; XXII 30).

De todo lo anterior se sigue que nuestros padres han sido nuestros peores enemigos (*Faust* XV 7), razón por la que hay que abandonarlos y ni siquiera volver para darles sepultura (*Faust* V 1).

Pero el ideal del celibato no lo pueden soportar todos. Sólo lo exigían a los elegidos; a los oyentes, en cambio, se les permitía o se les toleraba que se casasen (*Costum* I 35,80; *Herejías* 46), como concesión a su debilidad. Pero, al mismo tiempo, debían limitar al máximo sus efectos negativos, evitando en cuanto fuese posible la concepción (*Faust* XV 7; XXII 30; *Contra Secund* 21; *Herejías* 46). Con esa finalidad les exhortaban a que estuviesen atentos a los ciclos fecundos de la mujer, para no usar de ellas en tales períodos (*Costum* II 18,65). El oyente maniqueo se casa, no para tener hijos, sino para saciar su concupiscencia (*Faust* XIX 26). Y peca más gravemente si se acerca a su mujer para buscar descendencia que si lo hace para buscar sólo el placer. Todo hijo es un indeseado, aunque cuando llegue haya que amarlo (*Faust* XV 7; *Conf* IV 2,2), porque el sello de la mano impide que se le dé muerte. Es preferible tener la unión carnal con una meretriz a tenerla con la propia mujer, puesto que aquélla pone personalmente los medios para evitar la procreación (*Faust* XXII 80; *Contra Secund* 21). Según lo dicho, el maniqueo se opone más

al matrimonio que al comercio carnal en cuanto tal [97]. Cualquier medio para evitar la procreación es lícito.

La vida cultual [98].—La vida moral estaba enmarcada en una vida cultual. Esta tenía sus peculiaridades con las que marcaban sus diferencias respecto al culto católico, que, según ellos, poco difiere del pagano. El obispo maniqueo Fausto se considera el perfecto cristiano, entre otras razones, porque su culto es espiritual, el culto racional de que habla San Pablo. No tiene templos materiales, pues el maniqueo fiel se considera a sí mismo como el templo espiritual de Dios, al llevar en sí la imagen viva de la viva Majestad, Cristo su Hijo; el altar no es otro que la propia mente imbuida de las buenas artes y disciplinas; los únicos sacrificios que ofrece a Dios y el único honor que le tributa son las oraciones puras y sencillas (*Faust* XX 3.15-18). Según esta presentación del propio culto, ofrecida desde la comparación con el culto pagano, carecería en absoluto de manifestaciones externas, puesto que la oración en su pureza y simplicidad no las requiere. Pero no estaría en lo cierto quien excluyese todo rito externo y sensible. Fausto se refiere únicamente a la falta de templo material, con lo que va asociado a él: altar, víctimas, ceremonias referentes a ese punto concreto. Pero ellos tenían también manifestaciones exteriores de ese culto espiritual. Ciertamente en Africa no disponían de templos, cosa por otra parte imposible, dado el estado de persecución en que se movían. Cualquier edificio que les hubiese tenido a ellos por titulares hubiese movido a acción a las autoridades [99]. Pero los maniqueos que tenían un gran sentido de pertenencia al grupo no podían prescindir de lugares de reunión. Estos a los que los edictos imperiales y Agustín mismo llaman *conventicula* solían ser casas particulares (*Costum* II 20,74) [100]; además de lugares de culto solían serlo de docencia.

Desde la comparación con el culto católico se puede hablar de sacramentos, de oración litúrgica y ritual y también de fiestas litúrgicas.

Sacramentos. Aquí el paralelismo con el catolicismo se basa fundamentalmente en la nomenclatura, puesto que el contenido es bastante distinto. Del *bautismo* habla Félix, al pre-

[97] En su respuesta a Secundino les dice: «Pero no es tanto la unión carnal lo que vosotros detestáis, sino el matrimonio, porque en él dicha unión, realizada con el fin de la procreación, no es un vicio, sino un deber» (*Contra Secund* 22).

[98] Sobre la vida cultual, véase H. CH. PUECH, *Le manichéisme*... p.367; O. WIDENGREN, *Il manicheismo* 113-124; F. DÉCRET, *Mani*... p.113-121.

[99] En Oriente, en cambio, sí tenían templos. Véase la nota 27. El documento chino editado por Chavannes-Pelliot nos indica un inventario de las distintas estancias y departamentos de un monasterio maniqueo. Véase DÉCRET, *Mani*... p.114.

[100] Véase nota 27.

guntar a Agustín: «Si Dios no tiene ningún adversario, ¿por qué hemos sido bautizados? ¿Cuál es el sentido de la Eucaristía, cuál el del cristianismo si no hay nada contrario a Dios?» (*Félix* I 19). Pero este dato contrasta con otras afirmaciones no menos rotundas de Agustín, según las cuales no practicaban el bautismo en agua y no creían que debieran bautizar a las víctimas de sus engaños (*Herejías* 46). Para ellos el bautismo es superfluo en cualquier edad (*Réplica a las dos cartas de los pelagianos* II 2,3; IV 4,5). Es posible, pues, que ese bautismo al que se refiere Félix se tratase de un rito de iniciación al que se hubiese dado ese nombre, que en todo caso no sería un bautismo de agua, puesto que nunca los maniqueos asociarían la salud a un elemento material [101]. En todo caso, se limitaría a los elegidos, según las palabras de Agustín de que los bautizados no deben poseer nada ni estar casados (*Costum* I 35,78). Lo cierto es también que Agustín no nos indica haber recibido personalmente nada parecido al bautismo cristiano, ni siquiera en la terminología [102]. Pero no ha de olvidarse tampoco que ciertos documentos extraagustinianos hablan de un bautismo con sólo óleo [103].

Por lo que se refiere a la *Eucaristía,* Agustín reconoce no haber asistido a ninguna celebración de la misma durante el

[101] H. Ch. Puech considera que no había bautismo alguno en el maniqueísmo a no ser que se entienda como tal la imposición de las manos que agrega a la secta o introduce en un grado superior (*Le manichéisme*... p.87, con abundancia de datos en la nota 364). El siguiente texto de los *Kephalaia* puede ser instructivo al respecto: «Der Geist des Königs der Archonten des Wassers ist derjenige, der heutzutage herrscht in den Sekten des Irrglaubens, welche taufen in der Wasser-Taufe, in den ihren Hoffnung (und) ihr Vertrauen (gesetzt ist) auf die Wasser-Taufe» (*Kephalaia* 6, p.33,29-32). O. Widengren, en cambio, es de parecer contrario. Suyas son estas palabras: «Es una conexión de ideas que se halla tanto en los maniqueos como en los mandeos, gnósticos y cristianos: la subida del alma, el baño de la purificación y el ingreso nupcial están unidos orgánicamente entre ellos. En esta visión convergen elementos conceptuales precristianos... El hecho de que esta visión se halle también en los textos maniqueos indica con certeza que en el maniqueísmo existían ritos bautismales correspondientes, de cuya naturaleza, sin embargo, no nos permite formarnos un cuadro preciso la vaguedad de las alusiones... Y como Baur nos ha convencido ya de la posibilidad de que hubiese un bautismo de consagración de los elegidos, los casos son dos: o ha habido una interpretación errada de los datos disponibles o había dos tipos de bautismo, el primero en el momento de pasar a ser elegidos, correspondiente al bautismo cristiano, y el otro en el punto de muerte, correspondiente a la unción cristiana y asimilable desde el punto de vista ritual a un bautismo verdadero y propio, pero en escala reducida». Y concluye: «Si es verdad que antes de aventurar una conclusión segura hay que esperar a disponer de nuevos datos, el material existente parece indicar que los maniqueos conocían una especie de bautismo» (*Il manicheismo*... p.120-121). Véase también P. ALFARIC, *L'évolution*... 137-161, y F. DÉCRET, *Aspects*... p.295.

[102] Un texto del comentario al salmo 36 nos informa de que los donatistas dudaban del bautismo católico de Agustín, sugiriendo que era un bautizado maniqueo. Ello obliga a Agustín a defenderse proclamando la celebridad de la Iglesia en que fue bautizado (*Comentario al salmo* 36 III 19).

[103] Toribio de Astorga nos informa que, según los hechos de Tomás, este apóstol bautizaba no con agua, sino con aceite, y añade: «como lo hacen los maniqueos» (PL 54,694C). No olvidar, al respecto, que los maniqueos, como ya hemos señalado (p.45), hacían uso de los Hechos de Tomás (*Adiman* 17,2.5; *Faust* XXII 79) y que consideraban el aceite como una sustancia buena (*Costum* II 16,39). No obstante, véase la nota 364 de H. CH. PUECH en *Le manichéisme*... p.181-182.

tiempo de su militancia maniquea. Pero reconoce también haber oído que la recibían con frecuencia, sin poder especificar más, ni cuándo ni qué recibían (*Fortun* 3). Otra referencia a la misma la tenemos en boca del maniqueo Félix en el texto citado con anterioridad (*Félix* I 19). El problema está, pues, en saber en qué consistía. Agustín habla de una Eucaristía abominable consistente en harina rociada con semen humano (*Costum* II 18,66; *Naturaleza* 45; *Herejías* 46), pero todo parece indicar que se trata simplemente de calumnias [104]. Lo cierto es que no cabe pensar de ningún modo en una Eucaristía como la católica, teniendo en cuenta que consideraban al vino como la hiel de los demonios (*Costum* II 16,44; *Herejías* 46). Cabe sospechar, pues, que la Eucaristía consistiese en la recepción por parte de los elegidos del alimento vegetariano que les ofrecían los oyentes. En efecto, según Fausto, los maniqueos creen de todo árbol lo mismo que los católicos de sólo el pan y el vino, es decir, creen en la presencia de Cristo en ellos (*Faust* XX 2) [105].

La *penitencia* está mucho mejor atestada. La invitación a la misma por parte de los maniqueos es un dato que aparece repetidamente en las páginas agustinianas (*Almas* 22; *Fortun* 17.20.21; *Félix* II 8) y es elocuente al respecto la *Carta de Secundino a Agustín.* Consiste en un lavado en la fuente divina, gracias al cual el alma puede volver al reino de Dios de donde ha salido, libre de las manchas y vicios tanto del mundo entero como de los cuerpos en que se hallan (*Fortun* 21). Tiene lugar en el alma que, después de haber sido «iluminada», vuelve a apegarse a la materia, pero luego se arrepiente (*Secund* 2). Los oyentes confesaban sus pecados a los elegidos y los elegidos entre sí según formularios que recogían las posibles transgresiones de cada categoría de fieles. La gran fecha para la penitencia era la fiesta anual del *Bema,* pero no sólo entonces. Los lunes solían ser los días penitenciales [106].

La oración. Los maniqueos tenían oraciones litúrgicas. Agustín no nos ha dejado indicaciones muy precisas sobre las mismas. Se limita a hablar de «oraciones y salmos» (*Comentario al Salmo* 140,12). El dato está confirmado por los últimos

[104] También aparecen mencionadas tales aberraciones por S. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* 6,23.33. La discusión sobre la historicidad del dato agustiniano puede hallarla el lector en F. DÉCRET, *L'Afrique*... I 132-139, con resultados negativos.

[105] Según Puech, no se puede hablar de comunión, eucaristía o cena en el maniqueísmo a no ser que se designe con ello la comida diaria de los elegidos. Considera las palabras de Félix como argumentos de abogado que se coloca en el punto de vista del adversario (*Le manichéisme*... p.87 y nota 365).

[106] Más datos en la nota 367, p.184 de la obra de H. CH. PUECH, *Le manichéisme*...

hallazgos de textos maniqueos, de los que forman una parte notable los salmos, imbuidos de auténtica piedad [107]. Agustín tampoco nos indica la frecuencia de las mismas, pero por otros documentos sabemos que eran diarias [108]. Las hacían orientados hacia el sol y la luna: durante el día, hacia el sol, en cualquier parte de su recorrido en que se encontrase; durante la noche, hacia la luna, si aparecía; en caso contrario, se dirigían hacia el norte, y, una vez salido el sol, hacia el oriente (*Herejías* 46; *Faust* XIV 11; *Fortun* 3, etc.). Las hacían de pie (*Herejías* 46), aunque hacían genuflexiones al sol (*Costun* II 8,13). El único rasgo que Agustín detectó en la oración maniquea contrario a la fe católica fue este dirigirse hacia el sol. Por lo demás, nada tenía de nuevo (*Fortun* 3).

Los maniqueos tenían también sus días festivos. En primer lugar celebraban el día del Sol, o domingo (*Faust* XVIII 5), día en que solían reunirse para orar y en que tenían como obligatorio el ayuno (*Carta* 36,12,27). Pero la fiesta más importante era la del *Bema*. Como resultado de su docetismo cristológico, no celebraban la fiesta de la pasión, muerte y resurrección del Señor, aunque sí lo hiciesen algunos, pero no con excesivo entusiasmo, al estar despojada de todo lo que mostraba la solemnidad de la celebración pascual católica: vigilias, ayunos más prolongados y toda manifestación festiva exterior. En cambio, celebraban con el máximo de solemnidad el día en que Manés había muerto, al que llamaban día del *Bema* o tribunal. Con tal motivo levantaban un estrado a modo de cátedra y tribunal al mismo tiempo, con cinco peldaños y adornado con alfombras preciosas, en un lugar accesible y visible para los adoradores. Manés era quien había sufrido de verdad, no Cristo, cuya carne era sólo aparente. Tal era la razón por la que se celebraba solemnemente la muerte de aquél y no la de éste. Esta contraposición hacía la fiesta más grata: el celebrar una en lugar de la otra que era también dulcísima (*Fund* 8). En efecto, la fiesta caía en el mes de marzo, más o menos cuando la Pascua católica (*Faust* XVIII 5) [109]. Como ya recordamos era un día penitencial también.

[107] Han sido editados por C. R. C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalmbook* (Stuttgart 1938).

[108] Siete para los elegidos y cuatro para los oyentes, precedidas de abluciones, pronunciadas de pie y cortadas por doce postraciones, repartidas desde la mañana hasta tres horas tras la puesta del sol (véase F. DÉCRET, *Mani...* 115; también la nota 367 de PUECH, *Le manichéisme...* p.182).

[109] Véase sobre el *Bema*, C. R. C. ALLBERRY, *Das Manichäische Bema-Fest*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 37 (1938) 2-10; A. FORTE, *Deux études sur le manichéisme chinois*, en *T'oung Pao* 59 (1973) 234-238; H. CH. PUECH, *Fêtes et solennités manichéennes: le Bêma*, en *Annuaire du Collège de France* 72 (1971-1972) 322-326 y la nota 368 de *Le manichéisme...* p.185; J. RIES, *La prière du Bêma dans l'Église de Mani*, en *L'expérience de la prière dans les grandes religions* (Louvain-La-Neuve 1980) p. 379-390.

El fin [110].—Junto a la catequesis sobre el comienzo y el medio, Agustín recibió la referida al fin, es decir, lo concerniente a la escatología o final de la historia. Entonces se restablecerá de nuevo el justo orden de las cosas, cuando cada principio ocupe el lugar que le corresponde. Sólo en aquel momento se verá quién ha sido el verdadero vencedor en la batalla que dio inicio a la historia. Sobra decir que el vencedor será Dios Padre. La suerte reservada es distinta para la materia y para el alma, o sustancia divina prisionera en la materia.

Comencemos por ésta. Aún con referencia a la sustancia divina hay distintas recompensas. El premio o «castigo» se realizará en conformidad con las obras realizadas, es decir, en conformidad con la fidelidad en el cumplimiento de la misión para la que se las envió: poner límites a la naturaleza del mal (*Fortun* 34). La suerte de las almas está vinculada a la de las tres clases de hombres: los elegidos, los oyentes y los restantes hombres. El alma de los elegidos, que no han aceptado compromiso con la materia —prueba de ello es la guarda de los tres sellos—, una vez concluida su existencia, será conducida a través del aire a las naves celestes, el sol y la luna, que la transportarán al reino de la luz de donde procede (*Herejías* 46; *Naturaleza* 46). Muy distinto es el destino o suerte reservada a los oyentes. Su posición es intermedia: no alcanzan el grado de santidad ni de desvinculación de la materia propia de los elegidos, pero lavan sus pecados con obras de misericordia, particularmente aportando alimento a los elegidos. Mas siempre hay grados en la vinculación al pecado y grados de fervor en la práctica del bien; de uno y otro dependerá la suerte futura, que, en todo caso, consistirá en otro plazo de tiempo que les dará la oportunidad de purificarse plenamente (*Faust* V 10). Es la doctrina de la reencarnación, un retorno a la prisión del cuerpo (*Faust* II 5; XXII 72), en diferente graduación, según los méritos contraídos. Unos pueden renacer en el cuerpo de un elegido, suerte reservada a los más piadosos. Ya en grado descendente, pueden renacer en una planta o en un fruto (*Faust* V 10; *Herejías* 46), que puede ser comido por un elegido, lo que sería una gran dicha, o por un animal, cuya desdicha sería equiparable sólo a renacer en un animal, castigo reservado a los mayores pecadores (*Adiman* 12,1-2; *Herejías* 46), puesto que de esa forma se ven privados de la posibilidad

[110] Sobre la escatología maniquea, véase P. ALFARIC, *L'évolution...* p.144-158; H. CH. PUECH, *Le manichéisme...* p.84-85; F. DÉCRET, *Aspects...* 311-320.

de liberación durante al menos otro período de vida, dado que los elegidos no pueden comer carne.

El oyente que renace en el cuerpo de un elegido, si se mantiene fiel, no sólo se liberará a sí mismo, sino también a otras porciones de la sustancia divina de la que se alimenta. Así gradualmente se va liberando de la materia la luz prisionera en ella, y se va produciendo la victoria de Dios Padre sobre el reino del mal. Pero esa victoria sólo será definitiva al final, en el momento del juicio último, cuando Cristo se siente en el tribunal para separar a las ovejas de los cabritos, colocando a éstos a su izquierda y a aquéllas a su derecha, según Mt 25 *(Secund* 2.3; *Félix* II 2). El juicio versará sobre las palabras y las obras y allí estará Manés de abogado para los maniqueos, pero no para los demás *(Secund* 3). Unos irán al fuego eterno y otros al reino eterno. Será la separación definitiva del bien y del mal. El mundo entero arderá y será el momento en que la sustancia divina, aún mezclada con la materia, se purifique y se libere *(Faust* II 5; *Herejías* 46). Pero no en su totalidad, pues quedarán todavía las almas de los pecadores empedernidos que no han querido escuchar la llamada de Cristo o han preferido seguir ligadas a la materia. El destino que les está reservado consiste en hacer de cubierta exterior del globo a que será reducido todo el mundo de las tinieblas con sus demonios dentro [111]. Ellas no se reintegrarán al reino de la luz; tal será su «castigo». En realidad, siguen cumpliendo una misión específica: hacer de barrera que mantenga a las fuerzas del mal dentro de sus límites y les impida salir y turbar de nuevo al reino de la luz con sus ataques. Recubriendo el globo del mal, sirven para tamizar mediante su claro oscuro el resplandor deslumbrante de la *terra lucida.* Así Dios podrá evitar que se despierte de nuevo la ambición de los demonios y prevenir para siempre un nuevo combate. Los maniqueos no concebían tal

[111] La referencia al *globus* es frecuentísima en la obra antimaniquea agustiniana; sólo en *Contra Fausto* ha contabilizado F. Décret *(Aspects...* p.317, nota 3) 25 presencias, a las que hay que añadir cuatro en el debate con Félix (II 8.15.16.22) y otras dos en la respuesta a Secundino (20.24), otra en *Naturaleza del bien* 42 y *Carta* 236,2. Véase la nota 354 de H. CH. PUECH en *Le manichéisme...* p.178. Por otra parte, según E. Bonaiutti *(Manichaeism and Augustine's Idea of Massa perditionis,* en *The Harvard Theological Review* 20 [1927] 117-127), Agustín mantiene este concepto en su idea de la *massa perditionis.* Véase la nota de M. JOURJON, *Bôlos, globus, massa* en el vol.17 de las obras de San Agustín de la Bibliothèque Augustinienne, p.788, contestando la opinión de Bonaiuti, aunque limitada a una obra concreta. Puede verse F. DÉCRET, *Le «globus horribilis» dans l'eschatologie manichéenne d'après les traités de saint Augustin,* en *Mélanges d'Histoire des religions* offerts à Henry-Charles Puech (Paris 1974) p.487-492; A. V. W. JACKSON, *The doctrine of the Bolos in the Manichaean Eschatology,* en *Journal of the American Oriental Society* 58 (1938) 225-234.

situación como una condena. Así al menos lo indica claramente Félix *(Félix* II 16). De donde se desprende que ha sido Agustín quien lo ha interpretado así desde la teología católica [112].

2. LA ÉPOCA DEL DESENGAÑO

Agustín se adhirió al maniqueísmo como arrastrado por una necesidad ante la oferta que le presentaron *(Util* 1,2). Y esta oferta era fundamentalmente una: la promesa de una religión cristiana racional, alejada de toda credulidad. Así, al menos, la recibió él. Los demás elementos que incluía la propaganda maniquea eran —digámoslo así— adornos de esa oferta central, para hacerla más llamativa: tanto el revestimiento con terminología cristiana [113], como la confirmación por vía moral, a través de la conducta presuntamente irreprochable de los elegidos, sin olvidar la previa acción demoledora de las posturas tanto dogmáticas como morales de los católicos.

Era obvio que Agustín, joven inteligente e inquieto, hecho maniqueo por unas razones muy concretas, no por rutina o acomodamiento social, iba a pasar muy pronto la factura. Una vez dentro y conocido el mito maniqueo que le obligaban a creer [114], lo primero que buscó, en lógica plena y con coherencia absoluta, fue evitar caer en aquello que había rechazado en el catolicismo: la credulidad, y, por tanto, lograr que esa nueva fe que habría abrazado se hiciese racional en él.

Una vez conocida la presentación que Agustín nos hace del maniqueísmo en sus obras polémicas, no puede evitarse el asombro ante el hecho de que haya aceptado tal credo él, hombre inteligente como el que más. De ese asombro no escapa ni el mismo Agustín, aunque con mirada retrospectiva *(Almas* 3; *Conf* III 6,11). Pero quizá no tenga cabida tal extrañeza considerada por una parte la realidad doctrinal maniquea y por otra la exacta actitud de Agustín. Es de ésta de la que vamos a ocuparnos ahora. El creía que toda aquella estructura mítica no era sino la expresión de otra realidad oculta que o bien iría descubriendo él mismo o bien se la descubrirían *(La vida feliz* 1,4). En esto consistía su no asentir (ibid.). El creía que todo aquello era como una especie de vestido de la verdad que iba a conocer. Secundino habla de que Agustín no fue maniqueo, pero él mismo le invita a «volver» *(Secund*

[112] Véase más adelante, p.148ss.

[113] Ya recordamos que no era puro maquillaje ni acomodación a las circunstancias políticas y sociales. Véase la nota 9.

[114] La acusación es constante: *Costum* I 19,61; *Util* 6,13; 7,17; 14,31; *Fund* 5.12.14.32.10.

3.5). No hay fundamento para negar la adhesión plena y convencida de Agustín al maniqueísmo. Pero esta afirmación requiere ser matizada. En efecto, no obstante todo el entusiasmo con que abrazó la religión, en el fondo siempre le quedó una especie de duda, expresada con los términos *pedetentim et caute* con que designa el modo de su adhesión a la secta (*Almas* 11). Su proselitismo fue sincero, no una especie de autojustificación [115]. Su aceptación fue total, aunque condicionada al cumplimiento de las promesas de verdad, sobre lo que no tenía dudas. En este sentido hay que tener en cuenta que no entra como elegido, sino como oyente [116], y en ello debía de pesar no sólo el no querer prescindir de la mujer. Por otra parte, cuando en el libro octavo de las *Confesiones* hace referencia a la lectura del Hortensio y a los deseos de castidad que despertó en él, continúa afirmando que había echado a andar por las sendas torcidas de la superstición sacrílega, aunque no porque estuviera seguro de ella, sino simplemente porque la prefería a las demás, ante las que se comportaba no como un piadoso investigador, sino como un hostil perseguidor (*Conf* VIII 7,17). Es decir, entró en el maniqueísmo con la certeza de que en él hallaría lo que buscaba y le habían ofrecido y, por eso mismo, reservando su aceptación incondicionada para el momento en que ese potencial se convirtiese en presente. Puede afirmarse que a los comienzos no tenía la menor duda ni de la moralidad ostentada ni de la posesión de la verdad por parte de la secta. Sólo que ésta, por estar vinculada a la razón, exigía que esa razón entrase en acción, es decir, exigía el esfuerzo personal de investigación y búsqueda. En este sentido la diferencia entre católicos y maniqueos la veía Agustín de la siguiente manera: los católicos ofrecían la fe al comienzo y al final; los maniqueos sólo al principio porque, luego, tras el estudio y las aclaraciones pertinentes de los doctores de la secta, la fe dejaría de existir para siempre, como un estadio que ha de dejarse atrás, cual acontece con la niñez.

Un texto del *Contra Faustum* (XX 21) nos habla de los tres cauces de información de que disponía. Refiriéndose a las sombras de los difuntos, dice así: «Nunca oímos en vuestras charlas que existieran tales sombras, nunca lo leímos en vuestros escritos; más aún, soléis rebatir a los que defienden tales opiniones». He aquí los tres cauces: la catequesis interna de la secta, la lectura personal, el contacto con quienes defienden otras opiniones, que luego se rebaten en los círculos internos. Cada uno de estos tres cauces tuvo su parte en el desarrollo de la actitud posterior de Agustín frente al maniqueísmo.

[115] Véase la nota 24.

[116] El ser oyente no era un paso necesario para llegar a ser elegido. Se podía pasar directamente a la condición de elegido. Por otra parte, he aquí cómo nos describe su estado moral de aquella época: «No temo que me consideres habitado por la luz en aquellos días en que, enredado en las cosas de este mundo, alimentando esperanzas, acuciaban mi pasión la belleza de la mujer, las riquezas y su cortejo y tantas cosas más, tan vanas como perniciosas. Todas estas cosas eran objeto de mi pasión y de mis esperanzas durante aquel período de mi vida en que fui uno de sus asiduos oyentes» (*Util* 1,3).

Agustín se entregó con ilusión a la tarea de superar ese estadio de maniqueo creyente para pasar al de maniqueo que comprende. Como ya vimos, asiste con diligencia y atención a la catequesis interna, haciendo honor a su condición de «oyente». Pero en esa catequesis no halló lo que buscaba. El resultado de la misma no era la comprensión, sino la fe. En su afán de comprender se convierte en joven preguntón. El problema resultaba de que sus maestros no eran lo suficientemente competentes para responder a sus preguntas y solucionar sus problemas. No tenían otro recurso que invitarle a la paciencia esperando la llegada de Fausto, quien en calidad de doctor máximo le solucionaría todo. Las páginas agustinianas nos han transmitido algunas de esas preguntas que él formulaba. Veámoslas.

En la obra *Las costumbres de la Iglesia* afirma que cuando los escuchaba con atención se hallaba oprimido en grandes angustias al preguntarse, sin hallar respuesta, qué hubiera podido hacer a Dios la raza de las tinieblas, si él no hubiera querido entablar combate. Pues si en nada podía dañarle en su reposo, había motivo para quejarse de que hubiese obrado de forma tan cruel con nosotros, al ponernos en tales calamidades. Es el célebre argumento de Nebridio (*Conf* VII 2,3). Alguien le respondió entonces que Dios no quiso sustraerse al mal ni impedirlo en él, sino que, movido por su bondad natural, había querido poner en orden ese reino de las tinieblas. La solución, sin embargo, le creaba más problemas que le solucionaba (*Costum* II 12,25).

Unida a la anterior, está la siguiente pregunta: «Si la sustancia del mal no podía hacerle daño a Dios, ¿por qué envió contra ella una parte de sí mismo?» Confiesa al presbítero Fortunato que nunca halló respuesta a esta pregunta durante el tiempo en que fue oyente de ellos y que de ahí tomó pie Dios para amonestarle a que abandonase el error y volviese a la fe católica (*Fortun* 37).

La distinción que hacían entre los animales, estableciendo una *gradatio* por criterios de tamaño que después no aplicaban

lógicamente, a la hora de llevar a la práctica el sello de la mano, era otro motivo de turbación (*Costum* II 17,64).

Además, como a fino observador, no se le pasaba por alto que eran mucho más hábiles en refutar a los demás (a los católicos particularmente) que en mantener las propias aserciones. Según él, fue éste uno de los motivos por los que no se entregó totalmente a ellos, permaneciendo en la categoría de los oyentes, y por lo que no renunció a las esperanzas y categorías mundanas (*Util* 1,2.3).

Una de las armas de que disponían los maniqueos para oponerse a las razones de los católicos era la teoría de las interpolaciones. Pues bien, durante el tiempo de su militancia maniquea le pareció siempre sin fundamento. Y no sólo a él, sino también al grupo que se movía en su entorno, pues se esforzaban por ser más críticos que la mayoría. Para mantener tal postura los maniqueos debían haber presentado otros ejemplares auténticos, cosa que nunca hicieron (*Util* 3,7).

Las dudas de Agustín no encontraban solución; al contrario, fueron aumentando con el tiempo. La explicación racional que deseaba y que él había deducido de la propaganda de la secta no llegaba. Los doctores maniqueos eran incapaces de ofrecérsela. Se le prometía la llegada de Fausto, pero no se le daba una fecha. No se puede dudar de que Agustín mantuvo la esperanza de encontrar en él las respuestas deseadas. Pero la demora jugaba contra los maniqueos mismos.

A las dificultades que se le presentaban a Agustín desde la simple exposición interna de la doctrina, se sumaban las que le creaban sus propias lecturas. A ellas se había entregado por afán científico y también buscando explicación de lo que los maniqueos le prometían. Quizá con cierta sorpresa descubrió que los libros científicos y filosóficos le ofrecían otra visión de la realidad más racional que la de aquéllos. Lo que estos libros le brindaban era más comprensible y admisible que lo expuesto por ellos. Las teorías de los filósofos tenían más visos de probabilidad; los planteamientos de los científicos, sobre todo respecto a la astronomía, eran totalmente diáfanos y estaban abiertos a quien quisiera estudiarlos. Poco a poco va estableciendo la comparación, negativa para el maniqueísmo (*Conf* V 3,6). Pero Agustín no lo abandona, ni tampoco la esperanza de que sus dudas hallarán solución tras el encuentro con Fausto. El mayor número de dificultades presentes guiará a una comprensión más plena. El sigue dando fe a las palabras de los maniqueos. Son gente honrada y honesta, piensa, y no pueden engañarle; basta con tener paciencia. Pero las dudas seguían aumentando.

Dudas que le surgen no sólo de una insuficiente explicación al interior de la secta, ni de las propias lecturas. Un papel importante lo juega la calle. Agustín es un proselitista ardoroso y se hace presente donde hay algo que decir o algo que escuchar para rebatirlo. En esos encuentros callejeros oye de todo. En polémica con los católicos ve cómo también ellos, al menos algunos, saben defender sus posiciones; cómo sus razones son de un cierto peso, aunque el fanatismo o la ceguera del momento no le permitan captarlas en toda su fuerza. Pero tales razones quedan en el interior, dispuestas a emerger y revivir en el momento oportuno (*Conf* V 11,21). Pero lo que mina más la fe del joven maniqueo es ver la flaca respuesta de los doctores de la secta. Por una parte no la dan al público, ante el enemigo, sin duda para evitar que se les pueda rebatir. Por otra, las respuestas carecen de consistencia, en cuanto que se apoyan en supuestos que no se demuestran. Pongamos un caso concreto. Por ejemplo, un católico les negaba que el mal fuera una sustancia. Los «oyentes», impresionados, recurren a uno de los jefes de la secta al que les unía la amistad y la asiduidad en el trato. Este les responde: «Quisiera poder colocar en la mano de ese hombre un escorpión y ver si la retiraba o no; si lo hacía, ese mismo hecho, no mis palabras, le convencerían de que el mal es una sustancia». Y Agustín anota: «Pero esto no lo decía en presencia del católico, sino en presencia nuestra...; respondía de forma pueril a niños» (*Costum* II 8,11).

De la calle le llegaron también datos sobre la moral de los elegidos, particularmente por lo que se refiere al sello del vientre. No sólo le escandalizó la conducta de los mismos, sino también y más aún el comportamiento de las autoridades de la secta que encontraron fáciles excusas para no actuar contra ellos (*Costum* II 19,67ss).

Se puede afirmar que hasta la llegada de Fausto los problemas y dudas de Agustín eran numerosos, objetivamente de peso, pero no agobiantes para su espíritu. Esta afirmación que parece contradecir a otras de Agustín (*Conf* V 6,10) tiene su fundamento en que él alimentaba la esperanza de que obtendrían solución. Es distinto el efecto del hambre en quien tiene la certeza de poder apagarla, aunque tenga que esperar algo, que en quien carece de toda esperanza. Es cierto que Agustín

pasó muchos años esperando por Fausto [117]. Pero hemos de suponer que los motivos de la espera no fueron siempre los mismos y que cambiaron con el pasar del tiempo. Es lícito pensar que al comienzo, en pleno fervor y entusiasmo, se trataba más bien del deseo de conocer a un personaje célebre de la secta; luego pasó a esperarlo como al único que podía llevar luz a su mente, y encenderle de nuevo en los deseos de progresar dentro de la misma secta.

La llegada de Fausto fue recibida, de momento, con gozo por Agustín; así hemos de suponerlo. Pero muy pronto debió de sentirse defraudado. Agustín había soñado con tener un encuentro personal con él, en el que pudieran discutir cara a cara los problemas. Con otras palabras, Agustín no pensaba situarse ante el doctor y obispo maniqueo como alumno dócil que acepta todo por el principio de autoridad, sino en situación de paridad, de forma que sólo tendría valor el peso de las razones, como cuadraba con la lógica maniquea, o al menos con su propaganda. Ese sueño se desvaneció de inmediato, pues al principio sólo pudo verlo y escucharlo en los encuentros generales con los grupos de fieles de la secta. Es de suponer que la insistencia por parte de Agustín y su propio valor personal del que los maniqueos no estaban dispuestos a prescindir [118], obtuvo la deseada entrevista, luego multiplicada. Pero, cuando ésta llegó, el entusiasmo de Agustín ya había sufrido otro desengaño. La decepción había nacido ya desde el primer contacto, aunque no directo, con él. Lo conocemos por el relato más bien detallado que nos dejó en las *Confesiones* (V 6,10-11). La nobleza de Agustín ya obispo se refleja en el retrato que hace de aquel hombre [119]. Si bien no calla su incompetencia a la hora de dar solución a sus problemas, no pasa por alto las dotes humanas que le acompañaban, sobre todo su trato afable y la dulzura de su palabra, junto con el reconocimiento de la propia ignorancia de las artes liberales, de donde esperaba Agustín que podía llegarle la solución a sus problemas (*Conf* V 7,12), para aprender las cuales se convirtió en alumno de Agustín (*Conf* V 7,13) [120].

[117] «En estos casi nueve años en que les oí con ánimo vagabundo, esperé con muy prolongado deseo la llegada de aquel anunciado Fausto» (*Conf* V 6,10).

[118] Más tarde le dirá Secundino, el oyente maniqueo: «Si hubieras querido hacerla (la propia elocuencia) concordar con la verdad (por supuesto, maniquea) hubieras sido un gran ornato para nosotros». Y «No seas ornato para los muertos, puesto que lo eres de los vivos» (*Secund* 3 y 5, respectivamente).

[119] Pero ese retrato será bastante diferente del que le haga al refutar su obra y del que el obispo maniqueo hace de sí mismo. Los tres pueden verse en F. DÉCRET, *Aspects*... 51ss.

[120] La interpretación del hecho varía según los autores. Mientras, F. DÉCRET (*Aspects*... 54) ve en su gesto una modestia calculada para hinchar todavía más el orgullo del joven profesor de retórica, P. Brown (*Agostino* p.45) considera que bajo la guía de Agustín se aplicará al estudio de los clásicos más serio, dado que tal estudio habría significado para él el pasaporte para introducirse entre las personas cultas e influyentes que podían prestar apoyo a su causa. De la misma opinión es G. R. EVANS (*Augustine. On the Evil*, Cambridge 1982, p.16).

Los efectos del encuentro con Fausto fueron varios. Agustín nos indica que, tras conocer su ignorancia, comenzó a perder la esperanza (*Conf* V 7,12), es decir, comenzó a hacerse a la idea de que nadie podría solucionar sus dudas. Si el oráculo de la secta le había defraudado, nada podrá esperar de los otros doctores de la misma, a quienes había recurrido con anterioridad y en vano (*Conf* V 7,13). Las consecuencias inmediatas fueron dobles: de orden intelectual y de orden moral. En el orden intelectual se resquebrajó la ilusión por los escritos de Manés, y en el orden moral sucedió lo mismo con el empeño que había puesto de progresar en la secta; todo él se vino abajo. No significó efectivamente la separación plena del maniqueísmo, pero su permanencia en él estaba condicionada al hallazgo o no de otra cosa mejor (*Conf* V 7,13). Agustín comienza a vivir en régimen de provisionalidad. A los ojos de la secta, sigue siendo un oyente, pero en su inteligencia y en su corazón Agustín ya no es maniqueo [121].

Poco después abandona Cartago. Las razones que otros le atribuyeron son distintas de las que él da. El donatista Petiliano le acusa de haber huido ante el arreciar de la persecución antimaniquea [122]; él afirma que cambió la sede de su docencia, de Cartago a Roma, fundamentalmente en busca de estudiantes más serios y responsables (*Conf* V 8,14). No hay motivos para no darle crédito, pero quizás haya que añadir otras, además de las que él sugiere de ganar más y aspirar a mayores honores: desvinculado, al menos hasta cierto punto, del maniqueísmo, no podía seguir con su mismo tenor de vida dentro de la secta ni al lado de sus compañeros de siempre. El proselitismo, al que se había entregado con ardor, cedió y le iba a ser difícil vivir en el escenario del mismo [123]. De hecho, aunque en Roma todavía sigue en relación y contacto con los maniqueos, vinculado a ellos más por razones de amistad que de otro orden, y albergándose en casa de ellos, su actividad proselitista toma el sesgo contrario: sugiere al que le alberga que no sea demasiado

[121] Véase J. RIES, *La Bible chez Augustin*..., en *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961) p.231.

[122] Petiliano le había acusado de haber huido de Cartago como consecuencia de una sentencia de exilio pronunciada por el procónsul Mesiano contra los maniqueos. Pero Agustín le responde que en tal fecha ya se hallaba en Milán, puesto que el primero de enero (del 365) pronunció en cuanto profesor de retórica el panegírico en honor del cónsul Bauton (*Réplica a las cartas de Petiliano* III 25,30).

[123] Véase J. O'MEARA, *The Joung Augustine. An Introduction to the Confessions of St. Augustine* (London and New York, Paperback, 1980) p.104.

crédulo (*Conf* V 10,19). Su estado de ánimo lo refleja bien este texto dirigido a su amigo y antiguo compañero de credo, Honorato: «Cuando me separé de vosotros y atravesé el mar, me encontraba en la indecisión y en la duda sobre cuáles eran las cosas que debía retener o abandonar; esta indecisión aumentaba de día en día desde aquel en que oí al hombre que se nos prometía como enviado del cielo y que como tal esperábamos para que nos aclarara aquellas cuestiones que nos tenían llenos de confusión, y vi que era como los demás, si se exceptúa cierto nivel de elocuencia que poseía. Cuando ya me hallaba en Italia, reflexioné y pensé no en si continuaría en aquella secta, en la que ya estaba arrepentido de haber caído, sino en cuál sería el método para hallar la verdad, cuyo amor tú sabes mejor que nadie cuánto me hacía suspirar» (*Util* 8,20).

Con todo, Agustín seguía vinculado a posturas maniqueas, sobre todo a aquellas que actuaban como un sedante en su conciencia. Aún seguía creyendo que no era él quien pecaba, sino otra naturaleza mala que actuaba en su interior (*Conf* V 10,18). Para él era una creencia cómoda y, por eso, de las últimas en despegarse de su ser.

La situación de Agustín de pérdida de la esperanza de hacer progresos en la doctrina y en la secta nos muestra cuál había sido la anterior: un anhelo, movido por una esperanza, de progresar, de alcanzar en plenitud lo que él había percibido como la promesa maniquea: una religión cristiana racional. Evidentemente sería limitar demasiado el alcance de las palabras reducir ese progreso sólo al campo moral. Agustín habla de progreso en la doctrina (*Conf* V 8,10). Comienza el retroceso; no sólo ha perdido la esperanza de progresar, sino que también comienzan a írsele de las manos posiciones alcanzadas con anterioridad. Las retenía *remissius et neglegentius* (*Conf* V 10,18). Eran razones de amistad por una parte y una mayor desesperanza de encontrar la verdad fuera del maniqueísmo lo que le mantenía vinculado a él (*Conf* V 10,19). Si había caído en él como por necesidad al habérsele cortado todas las demás salidas (*Util* 1,2), por esa misma razón continúa sin establecer la rotura definitiva. La diferencia está sólo en el ánimo de Agustín: entró gozoso y esperanzado y ahora se halla defraudado y sin esperanza; pero igual que antes, sin caminos que le permitan cambiar de rumbo.

Agustín vio pronto, como ya dijimos, que los maniqueos eran más hábiles en destruir las posiciones de los otros que en construir sobre base sólida las propias, y lo experimentó en

propia persona. Fue capaz de deshacerse relativamente pronto del montaje que ellos le brindaban, pero no lo fue tanto, o tan pronto, de pasar por alto la muralla que habían construido frente a las presuntas ruinas de la Iglesia católica. La crítica maniquea la había reducido toda a ruinas, y Agustín se sentía incapaz de acercarse siquiera a ver si esas ruinas existían en verdad o eran inventadas.

III. *AGUSTIN ABANDONA EL MANIQUEISMO*

El maniqueo Secundino pregunta, como extrañado, a Agustín quién fue el que le cambió de forma tan repentina (*Secund* 3). Considera el abandono de la secta por parte de Agustín como el abandono de los altos ideales que le habían distinguido siempre. Al mismo tiempo le recuerda que su conversión al catolicismo se la dictó el temor [124] o la ambición de alcanzar un mayor honor dentro de la Iglesia católica (*Secund* 2.5; *Contra Secund* 1).

Agustín le contesta reconociendo que, ciertamente, su abandono del maniqueísmo fue resultado de un temor, pero no del que sospecha Secundino, sino del temor a las palabras del apóstol Pablo a Timoteo (1 Tim 4,1-4), que apuntan claramente a los maniqueos. Reconoce igualmente que, en el momento del abandono, ardía en ansias de honores, pero no de un honor cualquiera, sino del que menciona el Apóstol en Rom 2,10 (*Contra Secund* 2). Sin embargo, no hace leva sobre la afirmación primera, a saber, que el cambio había sido repentino. Quizá no necesitaba hacerlo porque la respuesta ya la había dado en las *Confesiones,* obra escrita con anterioridad y que Secundino da muestras de conocer [125]. Las *Confesiones* indican con claridad cómo la conversión de Agustín al catolicismo comenzó el mismo día que se hizo maniqueo, en el sentido de que aceptó esta fe buscando lo que sólo podía hallar precisamente en el catolicismo, y que no lograba ver, ofuscado por la propaganda maniquea a la que no supo poner resistencia o, mejor, carecía de medios o criterios para enjuiciarla. En los

[124] Evidentemente se trata del temor a las persecuciones en que vivía continuamente la secta. Sobre las persecuciones de los maniqueos, véase F. DÉCRET, *L'Afrique...* 211-233.

[125] Véase la Introducción particular a la *Respuesta a Secundino* y las notas a la Carta de Secundino.

motivos de su aceptación del maniqueísmo estaban ya en germen los motivos de su abandono [126].

Agustín se hizo maniqueo, hemos dicho, porque supieron, con perfecta habilidad, destruirle el edificio en que se hallaba albergado y le prometieron otro que respondía con exactitud a los anhelos del joven. Vimos con anterioridad cómo, a pesar de toda su entrega personal, la aceptación plena estaba condicionada a la adquisición de esa morada prometida, e igualmente cómo, poco a poco, fueron cayendo todas las esperanzas de ver convertida en realidad esa promesa. Mas, como la habilidad de los maniqueos había consistido precisamente en cerrar los demás caminos, aun perdida la esperanza, no tenía adónde dirigirse. Una vez convertido pregunta a su amigo Honorato, al que intenta atraer a la fe católica, qué le impedía buscar la fe católica, y contesta que no era ninguna ley, ni la fuerza de los adversarios, o la persona *vilis sacratorum,* la mala fama, la novedad de la institución o el tener que vivir en la clandestinidad *(Util* 7,18). El regreso a la fe antigua tenía que pasar por la recuperación de lo que le había sido secuestrado por la propaganda maniquea. Eso correspondería de nuevo a la aceptación de la fe católica. En efecto, una cosa es el abandono de la fe maniquea y otra la aceptación de la católica, aunque ambas estén relacionadas [127]. En el hecho de que Agustín se desvinculase totalmente del maniqueísmo tuvo su parte el haberse sentido engañado por los maniqueos en el otro punto. Antes le habían engañado al prometerle lo que no pudieron darle; ahora se siente engañado al haberle sido presentado un fantasma de Iglesia católica, no cual era en verdad. Le habían presentado una Iglesia católica defensora de unos puntos de vista que ahora descubre que no le pertenecen. Descubre haber estado luchando contra fantasmas *(Conf* V 10,20; VI 3,4). Este descubrimiento no le llevó automáticamente a la fe católica, a la que comenzó a considerar como una realidad válida; pero sí sirvió para desvincularle del maniqueísmo de forma total. La razón mayor que impulsó a Agustín a la decisión de romper con el maniqueísmo no es de orden religioso, sino de orden racional y científico (V 14,25). Para volver a la fe católica necesitaba ante todo vencer las secuelas del maniqueísmo que había alimentado a su espíritu durante años.

Los abandonos debían ser frecuentes. Secundino habla de una crisis personal: también él periclitó *(Secund* 5). Fausto da gracias a su maestro porque no le permitió abandonar su fe *(Faust* XIX 5). Tanto es así, que ya tenían una especie de catequesis sobre los abandonos para evitar que contagiase a otros o los sumergiese en profunda crisis. En tales casos solían decir: *lumen per ipsum transitum fecit (Util* 1,3), es decir, se trató de algo pasajero, no permanente. El abandono se traducía por un ser abandonado por la luz [128].

Huelga recordar el papel que cupo a San Ambrosio en el abandono definitivo del maniqueísmo por parte de Agustín. Su labor no consistió en desmontar el sistema maniqueo, sino en recomponer a los ojos de Agustín el católico que él veía derrumbado. Es cierto que el Agustín que le oía era un Agustín desinflado ya, alejado del fanatismo y de la ceguera de otros tiempos. A ello se debe quizá el que dejase pasar, sin pretenderlo positivamente, los contenidos al lado de las palabras. De forma específica su labor principal está en dos puntos que significan dos conquistas para Agustín: la existencia y valor de una exégesis espiritual, clave de interpretación de la Escritura *(Conf* V 14,24) y la exposición desde el auténtico punto de vista católico de la afirmación bíblica de que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios *(Conf* VI 3,4). Las posturas que antes le habían parecido insostenibles, poco a poco se le fueron presentando como defendibles; luego como equiparables a las posturas maniqueas y finalmente como vencedoras. El maniqueísmo había salido derrotado.

[126] Véase J. DE MENASCE, *Augustin Manichéen,* en *Freundesgabe für E. R. Curtius* (Berna 1956) p.93.

[127] Por de pronto no hay que olvidar la etapa de escepticismo que vivió tras el encuentro con Fausto y desilusión consiguiente *(Conf* V 10,19).

IV. *CRITICA AGUSTINIANA DEL MANIQUEISMO*

1. EL HECHO Y LAS MOTIVACIONES

Una vez convertido, Agustín desplegó una incansable labor como crítico del maniqueísmo, sólo comparable a la que había desarrollado antes como proselitista del mismo [129]. Para esta crítica se sirve, ante todo, del instrumento que le ofrecen sus

[128] F. Décret interpreta el texto en un sentido distinto y opuesto, es decir: La luz pasó por él, luego algo quedó en él *(Aspects...* p.42 n.1; *L'Afrique...* I p.8). Nosotros creemos que dice lo contrario: La luz pasó por él, pero nada más. En efecto, Agustín dice a su amigo Honorato: «No temo que me consideres *habitado por la luz* en aquel tiempo en que yo apetecía... Pero decir que *he sido abandonado por la luz* ahora cuando me he apartado de todas esas sombras de las cosas...» *(Util* 1,3).

[129] Hay que exceptuar, no obstante, los libros de Casicíaco, época en que Agustín parece no preocuparle mucho el maniqueísmo, no obstante lo que nos narra en *Conf* IX 4,8-12.

propios escritos y luego, una vez ordenado sacerdote, y más tarde obispo, del ministerio de la palabra, de sus sermones [130]. Hay que añadir, además, el método del debate público o la simple discusión callejera, puramente accidental. Estas discusiones callejeras podemos intuirlas en el ambiente concreto de la época y de la situación personal de Agustín en cuanto ex miembro de la secta. Textos agustinianos permiten también documentarlas, aunque de forma muy genérica (*Adiman* 16,3; *Faust* XXI 2). De los debates públicos nos han quedado dos documentos de excepcional valor: las actas públicas de los tenidos contra dos maniqueos, un presbítero y un doctor, Fortunato y Félix respectivamente, presentes en este volumen y a cuya introducción particular remitimos. Los maniqueos, hábiles dialécticos en general, aunque sólo fuera por la práctica de la discusión o debate, cayeron en la trampa que les tendió su confianza, al menos por lo que respecta a Agustín [131]. De los sermones, aparte alusiones pasajeras, son fundamentalmente antimaniqueos los siguientes: 1, 12, 50 [132]. De sus escritos algunos son directamente antimaniqueos y otros sólo indirectamente, en cuanto que tratan temas relacionados o derivados del maniqueísmo. En el primer grupo se incluyen las siguientes obras más polémicas: *Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos, Las dos almas, Réplica a la Carta llamada «del Fundamento», Réplica a Fausto el maniqueo, Respuesta a Secundino, La Naturaleza del bien* y *Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos,* obra esta última de carácter exegético. Cada uno de estos escritos, como casi todos los agustinianos, responde a una necesidad o situación concreta que se especificará en las respectivas introducciones particulares. En el segundo grupo incluimos las siguientes: *El libre albedrío, La verdadera religión, La utilidad de la fe, La fe en lo que no vemos, Ochenta y tres diversas cuestiones, Confesiones:* antimaniqueas todas ellas en diferentes grados o partes.

130 Es de suponer que Agustín llevase consigo sus libros, entre los cuales debían estar los que poseía de la secta. Véase J. RIES, *La Bible chez Augustin...*, en *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964) p.312.

131 Los donatistas, en cambio, más hábiles, rehusaron entrar en el debate público con Agustín a pesar de su insistencia (*Carta* 44; 51,1; 23,2; 33; 34,6; 44; 51,1). Posidio (*Vida de Agustín* 9) indica cuál era el comportamiento habitual de los miembros de la iglesia donatista, particularmente los obispos: rehusar el entrar en relación con él. Véase R. CRESPIN, *Ministère et sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin* (Paris 1965) p.144-155.

132 Los sermones 152 y 153 son primordialmente antipelagianos, pero también antimaniqueos. No tiene nada de extraño, puesto que los pelagianos acusaban a Agustín de seguir siendo maniqueo. Otros sermones antimaniqueos: 2, 75, 92, 116, 190, 236, 247. Véase A. KUNZELMANN, *Chronologie der sermones des hl. Augustinus*, en *Miscellanea Agostiniana* II p.430-435. Antimaniqueas son también las cartas 18, 79, 82 y 236.

Antes de entrar, en concreto, en la crítica agustiniana, tanto a nivel general como a nivel particular, será provechoso detenernos sobre algunos aspectos previos cuales son el punto de partida, las motivaciones, la actitud de fondo, los destinatarios.

Agustín fundamenta su crítica en el propio conocimiento de la doctrina de la secta. Hemos presentado ya lo que Agustín conoció de la misma basándonos en sus propios escritos que nos transmiten una información fiel en lo fundamental, si se dejan de lado matices provenientes de la polémica. Ese conocimiento le dará seguridad personal en la crítica y garantías para el lector. El santo se presenta como médico a quien le son demasiado conocidos los males de quienes en otro tiempo fueron sus correligionarios (*Costum* I 1,2). En virtud de ese conocimiento que tiene de ellos sabe también qué pueden comprender y qué no (*Costum* I 17,30).

Agustín pone sumo empeño en dejar claras las motivaciones de su obrar y la actitud en que se coloca frente a los maniqueos mismos. Una estupenda declaración de principios la encontramos al comienzo de su refutación de la *Carta llamada «del Fundamento»:* «He suplicado y continúo suplicando al único Dios verdadero y todopoderoso, de quien, por quien y en quien existen todas las cosas, que al refutar y rebatir vuestra herejía, a la que os adheristeis más por imprudencia que por malicia, me otorgue una mente pacificada y serena, que piense más en corregiros que en derribaros. Pues Dios, aunque se sirva de sus siervos para destruir el reino del error, por lo que respecta a los hombres en cuanto hombres, ordena que se les corrija, no que se les lleve a la perdición» (*Fund* 1). A él corresponde elegir y desear lo mejor para tener acceso a su corrección, no con afán de rivalidad, emulación o persecución, sino consolando, exhortando y disputando con mansedumbre, benevolencia y suavidad; a Dios el conceder lo que es bueno a quienes lo quieren y lo piden (ibid.). Optimas declaraciones, pero de principio solamente, porque los escritos parecen ser de otro que parte de distintos presupuestos o motivaciones, donde la mansedumbre, benevolencia y suavidad no siempre tienen cabida. No hay que olvidar, ni en uno ni en otro caso, ni en los solemnes prólogos, ni en el desarrollo posterior, la parte que corresponde a la formación retórica, innegable en Agustín. Ella explica perfectamente la visible oposición entre principios declarados y realización concreta. Hay que leerlos, pues, desde el género literario en que se movía toda polémica. Sin que por ello se ponga en duda el celo pastoral del obispo.

Agustín parte, de un lado, de que los maniqueos, aunque son unos engañadores, han sido engañados antes ellos mismos (*Fund* 2; *Conf* IV 1,1). Parte también de que no están capacitados para comprender ciertas realidades, puesto que para juzgar las cosas divinas, que son mucho más elevadas de lo que ellos piensan, llevan una mente totalmente crasa y mórbida por el alimento pestífero de simulacros corpóreos (*Costum* I 17,30). Acusación frecuente en este aspecto y que constituye una crítica de fondo, es la de ser carnales, lo que les impide comprender lo espiritual (*Costum* II 26,40)[133]. «Es cosa de necios tratar esto con vosotros: si no sois capaces aún de comprender a Dios como incorpóreo, ¿qué podréis comprender que sea incorpóreo?» (*Contra Secund* 20). Están presos en los lazos de la carne y son incapaces de vencer sus prejuicios (*La verdadera religión* 9,16).

La verdad no puede ocultarse a quienes la aman, pero es preciso que la busquen como es debido. Si no se la desea con todas las fuerzas del alma, no habrá posibilidad de hallarla (*Costum* I 17,31). Aunque sabe que hay quienes son incapaces de comprender, sabe también que hay otros que no lo consiguen, no porque carezcan de ingenio, sino por la mala voluntad que les hará perder ese mismo ingenio (*Costum* II 2,2). Es la perdición del alma, que queriendo vencer al hombre, es vencida por el propio error (*Adiman* 28,2).

Por otro lado, para evitar herirles con sus juicios, se pone él delante y se los aplica a sí mismo. Baste un ejemplo. Refiere a los maniqueos el texto de Mt 7,16: *No echéis lo santo a los perros;* pero luego continúa: «No os sintáis ofendidos. También yo fui perro y ladré cuando, en vez del pan de la doctrina, se me daban con razón latigazos de repulsa» (*Costum* I 18,33). Aunque con un tanto de ironía, tan frecuente en los escritos antimaniqueos, les indica que no se presenta ante ellos en plan docente, con cuya actitud quizá le considerarían soberbio, sino en actitud discente, para aprender lo que no pudo en nueve años (*Fund* 10). Por otra parte, escribe que sólo puede tener una actitud insultante ante errores pasados quien no ha experimentado que el verse libre del error se debe a la misericordia divina (*Fund* 27). De estos presupuestos surge el texto célebre y hermoso del comienzo de la refutación de la *Carta llamada «del Fundamento»* (2-3).

Al buen *rhetor* que es también excelente pastor, no le falta dulzura en sus palabras. Lo que pretende es sanarlos más que

133 Sobre el materialismo, véase más adelante p.135.

atacarlos. Por eso afirma que piensa mantenerse en su crítica dentro de la mesura y, de esa forma, colocarse por encima de ellos que con tanta fiereza atacaban lo que desconocían. Reconoce que le va a ser difícil, razón por la que anota: «Si soy capaz» (*Costum* I 1,2). El fin perseguido no es otro que el hacerles ver que la fe cristiana que conduce a la cima de la sabiduría y de la verdad, en cuyo gozo consiste la felicidad, no está en los maniqueos, sino en la disciplina católica (*Costum* I 18,33). Sólo les pide que escuchen a los doctores católicos con la misma paz y el mismo anhelo con que él los oyó a ellos durante los nueve años que le tuvieron como juguete en sus manos (*Costum* I 18,34).

En otro texto Agustín va todavía más lejos. Les ofrece colocarse una y otra parte en una situación ficticiamente neutra; es decir, que nadie parta de estar en posesión de la verdad, e ir a la búsqueda de la misma, cual si fuese desconocida por ambas partes contendientes. Tal será la condición para buscarla en concordia y con esmero. Y si no están dispuestos a otorgarle esto, les pide que le concedan oírles como a desconocidos y, como tales, discutir con ellos. La única condición consistiría en que no tuviese que rezar con ellos, ni tomar el nombre de maniqueo hasta que no le hayan dado una razón manifiesta, exenta de toda oscuridad, de las cosas relacionadas con la salvación del alma (*Fund* 3). Particularmente con respecto a la Escritura les propone dejar de lado los puntos de vista personales y recurrir a entendidos que puedan dilucidar las cuestiones en una u otra dirección (*Almas* 9).

Está claro que esto no son más que concesiones del *rhetor* que busca captar la benevolencia del lector; a lo más concesiones metodológicas y formales, porque Agustín no renunciaría nunca a las posiciones adquiridas desde las que escribe o habla, como sabía también que no las aceptarían los maniqueos mismos a quienes deja entender que dirige el escrito, aunque sus palabras van dirigidas, en su intención, a los católicos preferentemente, para evitarles caer en el error, antes que a los maniqueos convencidos, frente a los cuales sabía que podía hacer poco[134]. Si es cierto que les recuerda que escribe con sinceridad de la que Dios es testigo, sin ningún deseo de polemizar, tampoco calla que lo hace sin dudar lo más mínimo sobre la verdad, aunque ello no obste a una ulterior profundización (*Génes* II 29,43). Así se expresa en un escrito exegético, don-

134 Véase *Conf* III 12,21.

de más cambios y progresos experimentó [135], pero cuadra perfectamente con todo el pensamiento y forma de actuar de Agustín. En consecuencia y en concreto, lo que busca no es llevarles genéricamente a una verdad que ha de ser descubierta, sino a la luz de la fe cristiana auténtica, la católica, y que adviertan cuán lejos se halla su vida de la vida cristiana, y en un punto concreto cómo es la Escritura, el Antiguo Testamento que ellos censuran (*Costum* I 1,2). Como indica a Félix, pretende que, reconociendo con humildad el error, merezcan comprender la verdad (*Félix* I 18). En efecto, conforme a la doble actividad maniquea, Agustín sabrá distinguir también dos momentos en la suya: uno consistirá en enseñarles la verdad y el otro en desvincularles de la falsedad (*Costum* I 19,35). Sabe que habla a oídos sordos, pero no pierde la esperanza, porque Dios puede abrirlos para que oigan la verdad que canta (*Faust* XXII 12). Con otras palabras, busca defender a la Iglesia y por eso ataca a los maniqueos.

No ha de olvidarse, sin embargo, que él no mira tanto a sacar a los maniqueos del error, según ya mencionamos, como a evitar que otros caigan en él (*Costum* II 2,4). No porque no desee lo primero, sino porque no lo cree posible o fácil, si no es a golpe de gracia. Su deseo, al respecto, no debe ofrecer duda, por cuanto la dura campaña que él emprende contra sus antiguos correligionarios debe estar en parte impulsada por el deseo de compensar, en la medida de lo posible, su anterior proselitismo. De hecho algunas de sus obras van dirigidas a recuperar para la fe católica a personas a las que él había introducido en el maniqueísmo [136]. En *Contra Faustum* escribe: «Así como vuestro intento es buscar semicristianos [137] para engañarles, el nuestro es mostrar que vosotros sois seudocristianos, y esto con la finalidad de que no sólo los cristianos más capaces os descubran u os dejen convictos, sino también de que los menos preparados hagan progresos evitándoos a vosotros (*Faust* I 3). Es preocupación de Agustín que su refutación no sólo lleguen a comprenderla los sabios, sino también, y sobre todo, la gente sencilla, la presa más fácil de los maniqueos: «Intentaré refutar esto de forma que no sólo lo apruebe el juicio de los sabios, sino también para que brille a la inteligencia del vulgo lo absurdos y falsos que son (*Costum*

[135] Véase J. M. LAGRANGE, *Les «Retractations» exégétiques de saint Augustin*, en *Miscellanea Agostiniana* II 373-396.
[136] Así *La verdadera religión*, libro dedicado a Romaniano, y *La utilidad de la fe* a Honorato, ambos amigos de Agustín, quien les había conducido en otro tiempo al maniqueísmo, pero no le habían seguido cuando él lo abandonó.
[137] Así denominaba Fausto a los católicos (*Faust* I 2).

II 16,38). Estos eran los que, en verdad, le importaban [138]. Sabía por propia experiencia que al maniqueo convencido era inútil acercarse (*Conf* III 12,21). Desde esta preocupación fundamental hay que leer muchas páginas agustinianas y valorar muchas de sus formas de actuar.

* * *

Para sistematizar la crítica que Agustín hace al maniqueísmo vamos a establecer dos apartados, uno de crítica general y otro de crítica particular o puntual a cada uno de los elementos concretos del sistema. El primero de ellos, a su vez, lo dividimos también en dos, en base a los criterios que vamos a utilizar: crítica desde fuera y crítica desde dentro.

2. Crítica general

Los criterios externos que más usa Agustín son dos: su reducido número y el hecho de ser recientes, su novedad.

Al dato de su reducido número recurre Agustín repetidas veces (*Costum* I 34,75; II 20,75; *Util* 14,31; *Faust* XIII 5; XX 23; *Contra Secund* 26). En la contestación a Secundino, Agustín le invita a no dejarse engañar por su parvedad numérica para afirmar que ellos son los auténticos cristianos, amparándose en el texto evangélico de que son pocos los que siguen la senda estrecha (Mt 7,14). El que Agustín le salga al frente de esa argumentación parece indicar que era habitual en la secta, lo cual manifestaría la poquedad real numérica. Agustín habla de la *species paucitatis*, es decir, del valor sólo aparente del criterio que se apoya en lo reducido del número de adeptos, pues si bien es cierto que son muy pocos los que no dañan a nadie, entre los que dañan, son menos los criminales que los ladrones y menos los incestuosos que los adúlteros. Con otras palabras, el menor número va en relación con la gravedad del crimen. De aquí la advertencia de Agustín: «Estad atentos no sea que lo que origine vuestra poquedad no sea otra cosa que el excesivo horror que causa vuestra impiedad» (*Contra Secund* 26). En la réplica a Fausto Agustín recurre de nuevo a la poquedad numérica, pero en un contexto moral: a los maniqueos que suelen ser hábiles en mostrar las lacras ajenas (de los católicos), les arguye que lo mismo se da entre

[138] Léase al respecto el comienzo de la obra *Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos*.

ellos, a pesar de su número exiguo y casi inexistente. Además tampoco pueden apoyarse en Mt 20,16, puesto que la poquedad de que se habla allí sólo lo es en comparación con los malos, pues en sí es una gran multitud, superior incluso a la de todos los maniqueos juntos, réprobos y no réprobos (*Faust* XX 13). Pero el texto más claro es el de la obra *La utilidad de la fe*. Aquí el reducido número es un contravalor en sí mismo, en cuanto que la multitud es, en ciertas circunstancias, lo que da autoridad a una idea o religión. Por tanto, a la hora de buscar un «maestro», ofrece mayores garantías quien está apoyado por todos los pueblos y naciones, que quienes carecen de ese apoyo. Evidentemente, en la base de este argumento está la fe en la providencia tal como lo expone con nitidez en las *Confesiones*, hablando del momento de su aceptación de la Escritura (VI 5,8). De aquí la conclusión del argumento de Agustín: «Esto lo he creído por la celebridad de su fama, afianzada por la paz interna (*consensio*) y la vetustez; en cambio, nadie duda que vosotros, tan pocos y tan turbulentos y tan nuevos, nada aportáis que merezca crédito» (*Util* 14,31). El mismo argumentar a propósito de las Escrituras: Mientras las católicas las sostienen inmensidad de pueblos, son muy raros los que aceptan las de Manés (*Faust* XIII 5).

Ahora cabe preguntarse hasta qué punto eran tan pocos los maniqueos. Si eran tan pocos como afirma Agustín, ¿cómo se explica que él desplegase tan gran actividad para debelarlos? Por otra parte, en su mismo feudo, en Hipona, triunfaban, en el espacio de tiempo de unos diez años, tanto Fortunato como Félix, lo que obligó a Agustín a tomar las medidas que conocemos: el debate público que acabó con la fuga de ambos [139]. Tanto Agustín como su biógrafo Posidio afirman que habían logrado muchos adeptos [140]. Otros datos confirman que el número no era tan reducido como quiere dejar ver Agustín [141]. Entonces, ¿ha falsificado la realidad Agustín para desanimar a los «tentados» a asociarse a una minoría despreciable? No es de creer en principio. Cabe pensar que ese reducido

[139] Léase la Introducción particular a cada uno de ambos escritos, es decir, *Actas del debate con Fortunato* y *Actas del debate con Félix*, presentes ambos en este volumen.

[140] Agustín escribe: «En la misma época de mi presbiterado tuve una disputa contra cierto Fortunato, presbítero maniqueo, que había vivido mucho tiempo en Hipona y había seducido a tantos que por ellos le agradaba habitar allí» (I 11). Posidio, a su vez, se expresa de la siguiente manera: «En la ciudad de Hipona había contagiado e inficionado entonces a muchísimos ciudadanos y peregrinos la herejía pestilente de Manés, por seducción y engaño de un presbítero de la secta llamado Fortunato, que allí residía y buscaba adeptos» (*Vida de Agustín* 6).

[141] Véase F. DÉCRET, *L'Afrique*... 189.

número se refiera simplemente a los elegidos [142], pero creemos que no es ésa la mente de Agustín, quien simplemente habría tratado de comparar la muchedumbre católica, extendida por tantos pueblos y naciones, con la minoría maniquea, de menor extensión [143].

En el texto citado antes de *La utilidad de la fe* apareció ya el otro criterio, el de la novedad. No podemos detenernos en mostrar el valor negativo que la *novitas* tenía en la antigüedad clásica y cristiana [144]. El valor negativo aparece en el texto aludido y en otros. En *Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos* Agustín presenta la causa de las angustias que padecen los maniqueos a la hora de responder a las objeciones que les hacen: el ansia de novedad (*novitatis appetitio*), agravada por la compañía del error (II 10,19). En otro texto, exponiendo la tesis de que Manés es el apóstol de Jesucristo, se pregunta qué novedad es ésa (*Fund* 6). Escribiendo a su amigo Honorato incluye la *institutionis novitas* entre los posibles impedimentos para volver a la fe (*Util* 7,18). Como es fácil de entender, también aquí subyace el mismo argumento expuesto antes: a la novedad le falta la autoridad de la muchedumbre por una parte, y, por otra, el hecho de ser nuevos los aleja de la auténtica fuente de la Verdad, la Sagrada Escritura y, en última instancia, Cristo. En otra ocasión les recordará cómo han equivocado los términos: juzgando poseer únicamente ellos las nuevas promesas de Dios, permanecieron en la vetustez de la carne e introdujeron la novedad del error en lugar de la novedad de la mente.

[142] Así F. DÉCRET, ibid., p.190-191.

[143] En efecto, los textos aducidos por F. Décret no nos parecen suficientemente claros. El texto de *Costum* II 20,75 habla de la gran cantidad de católicos que llevan la vida en desacuerdo con su condición, cosa que los maniqueos recriminan con razón; son los católicos de nombre solamente. Ellos, los maniqueos, en cambio, al referirse a los suyos, se fijan no en la masa (que siempre sería una minoría), sino en algunos, que Agustín desconoce, que guardan los preceptos. Agustín se queja, pues, del distinto criterio usado: al hablar de los católicos se fijan en la masa, olvidando los grupos selectos; al hablar de ellos se fijan en los grupos selectos, olvidando la «masa» que es siempre numéricamente muy reducida. El reducido número no se identifica con los que guardan los preceptos, sino que en ese número reducido se ocultan algunos que los maniqueos afirman que los guardan, pero que Agustín afirma ignorar (*nescio quos*). En *Faust* XX 23 habla Agustín de que todos los santos de la Iglesia católica superan con incomparable multitud a todos los maniqueos juntos, réprobos y no réprobos. Por otra parte, que esos «pocos» en boca de Agustín no se refieren a los elegidos, resulta claro, a nuestro parecer, del texto citado de la *Respuesta a Secundino*. Allí le dice Agustín: «Quieres hallarte en el número de los pocos» (*inter paucos vis esse, sed pessimos*). Ahora bien, es conocido que Secundino era un oyente, no un elegido (*Revisiones* I 36). Por tanto, creemos que Agustín habla de «pocos» sin querer dar estadística numérica, ni siquiera referida al Africa, sino en comparación con la Católica, extendida por todo el orbe de la tierra. Por otra parte, en ningún lado encontramos que los maniqueos presumiesen de ser muchos. Al contrario, Agustín siente la necesidad de cortar a Secundino la tentación de gloriarse en su pequeño número, como había hecho al afirmar que la muchedumbre, la masa, huye de la virtud (*Secund* 4).

[144] En cuanto se opone a la *mos maiorum*. Véase J. C. PLUMPE, *Wesen und Wirkung der «auctoritas maiorum» bei Cicero* (Münster 1935).

La labor crítica de Agustín se centra, en un paso más, en los maniqueos en cuanto críticos de los católicos. En esta contracrítica el Obispo de Hipona resalta varios aspectos, el primero de los cuales es su ignorancia: atacan con dureza lo que desconocen (*Costum* I 1,2). El nombre que mejor cuadra a su actitud es el de osadía, al atreverse a acusar lo que ignoran (*Génes* II 13,19). Los católicos creen lo que está en la Escritura, no lo que los maniqueos imaginan (*Faust* XXVI 3). En efecto, han sido víctimas de sus propias sospechas (*Faust* XXII 21). En consecuencia, la defensa es fácil: basta con negar —según corresponde a la realidad— que los católicos entienden las cosas como los maniqueos creen que las entienden (*Util* 5,12). Es decir, a veces la acusación tiene peso en sí misma, pero no en el sujeto a quien se le imputa. No es raro que Agustín se sirva para la defensa de un simple «No es eso lo que nosotros pensamos» (*Adiman* 12,5). El se cuida mucho de distinguir la verdad profesada por la Iglesia de las opiniones de ciertos miembros suyos; por eso podrá afirmar con rotundidad: «Vuestra crítica no nos afecta a nosotros, sino a ciertas opiniones seniles o incluso pueriles; crítica tanto más inepta cuanto más acompañada va de aparato oratorio. En consecuencia, quien se pasa al maniqueísmo no condena la disciplina de la Iglesia católica, antes bien muestra desconocerla» (*Costum* I 10,16.17).

Esta distinción ha de establecerse también a nivel moral; pero los maniqueos la olvidan para poder fundamentar sus ataques, cosa que les sería imposible de otra forma. La réplica de Agustín no podía ser más que una: «Cesen de maldecir a la Iglesia por las malas costumbres de algunos, pues también ella los condena y se afana por corregirlos» (*Costum* I 34,76). Los sujetos particulares no siempre representan la verdad en plenitud que se halla en la Iglesia. Por otra parte, la ignorancia los lleva a no creer que pudiera existir alguien que tome el evangelio, lo lea «con ciencia» y descubra en los prados, en los que el Señor apacienta a su grey, al hombre que oculta lazos para los incautos y menos precavidos (*Adiman* 15,2). Es el reproche que dirige a Adimanto. Su actitud se fundamenta en un presupuesto falso: que no hay católicos eruditos que pueden descubrir sus falacias.

Además del aspecto negativo y demoledor, la propaganda maniquea tenía también el positivo, la oferta de los propios principios. Quizá podamos resumir en dos afirmaciones de la refutación de la *Carta llamada «del Fundamento»* la mejor y más

sucinta réplica de Agustín a nivel general: «Se trata de un lenguaje muy elegante, pero ¿qué esconde?» (*Fund* 11.12). Las ofertas son válidas y los términos que las contienen irreprochables, pero no ha de perderse de vista que tales palabras pueden salir tanto de la boca de auténticos doctores como de la de estafadores (ibid.). Doble reproche, pues: o bien que bajo una hermosa presentación esconden algo impresentable; o bien que se trata de algo realmente positivo y de valor, pero ofertado por un estafador.

La crítica del sistema maniqueo, en cuanto tal, ocupará las más de las páginas agustinianas. Tal crítica no responde a un plan global, sino que ha sido dictada por las circunstancias, lo mismo que el método empleado o los fines buscados. Para llevarla a cabo se sirve de dos clases de documentos: los escritos de Manés y de los maniqueos por una parte y la Sagrada Escritura por otra. Ocasionalmente introduce en sus escritos o discusiones citas del *Tesoro* o de la *Carta llamada «del Fundamento»* para criticarlos o ridiculizarlos. Esta última obra la refutó sistemáticamente, aunque no en su totalidad, analizando no sólo lo que textualmente dice, sino también las consecuencias de sus contenidos. Agustín se sirve de una interpretación literal, la misma que habían aplicado Adimanto y Fausto al Antiguo Testamento y contra la que Agustín no cesa de protestar. Los mismos escritos de estos dos doctores maniqueos le dan pie para hacer una crítica fina y ajustada al sistema. Quizá sea en la obrita en que contesta a la carta del maniqueo Secundino donde Agustín tenga conciencia más clara de que el otro se ha dejado coger las manos: «No voy a aportar más documentos donde se muestre el error de Manés que los que me ofrece tu carta...; en ella no veo otra salida para tu ingenuidad, sino la de arrepentirte de haberte introducido en la carta en un atolladero de donde no puedes salir». Más aún: «Lamenta que haya existido Manés, pues el mismo frontispicio verídico de tu carta, cual si fuera un ariete, ha derribado todas tus maquinaciones engañosas» (*Contra Secund* 3). La seguridad de Agustín se basa precisamente en que puede asentar sus posiciones antimaniqueas no sólo en documentos escriturísticos, sino también en datos sacados de los mismos escritos de Manés (*Félix* II 3.5), intentando mostrar incluso su contradicción. No trataba sino de repetir la misma actitud que adoptaban los maniqueos ante el Antiguo Testamento, al intentar probar que se oponía al Nuevo y, por tanto, no podía ser verdadero (*Faust* XXVIII 5).

Si bien el recurso a la contradicción interna en los escritos maniqueos es comparativamente raro, el recurso a la Escritura es constante, siendo ella el criterio fundamental de autoridad, de que hablaremos a continuación. Baste anticipar que no se coge los dedos, y para ello recurre a aquellos testimonios que ellos necesariamente han de creer, es decir, al Evangelio y a Pablo (*Faust* XXIII 5). Al mismo tiempo procura centrar el blanco o destinatario de sus argumentos, pues hay documentos que pueden no valer para los paganos o judíos, pero sí para los maniqueos, que se precian de ser cristianos (*Faust* XVI 14). En algún texto recurre a la autoridad de Cicerón, pero se apresura a excusarse declarando que lo hace porque en el caso concreto no se discute de contenidos, sino de palabras; en efecto, la diferencia fundamental entre la Escritura y los autores profanos está precisamente en eso: aquélla se interesa sobre todo por los contenidos, éstos casi únicamente por las palabras (*Adiman* 11).

Agustín asienta sus formulaciones en la razón y en la autoridad, mirando indistintamente al doble destinatario a que hicimos referencia. En *Las costumbres de la Iglesia católica* se pregunta por dónde debe empezar, si por la razón o por la autoridad. Y se responde: El orden natural pide que la autoridad preceda a la razón... Pero como tiene que vérselas con gente que todo lo siente, habla y obra contra ese orden, afirmando que ante todo ha de comenzarse por aportar razones, seguirá tal modo de actuar, a pesar de considerarlo vicioso (*Costum* I 2,3). Le importa poco en qué prefiera apoyarse su interlocutor, si en la autoridad o en la razón, porque ambas fuentes le aportan argumentos suficientes. Si se apoyan en la autoridad, he aquí esto; si en la razón, he aquí esto otro, dirá en la réplica a Fausto (*Faust* XXXIII 9). Recurrirá a una o a otra, según lo pidan las circunstancias (*Fortun* 19). Con todo, cuando tengan cabida pruebas de razón, recurrirá a ellas antes que a cualesquiera otras (*Faust* XXII 23.26). «Así enseña la razón», es una forma de argumentar de Agustín (*Costum* II 11,20). A su amigo Honorato le indica con estas palabras el planteamiento de la obrita que le dedica: «Dejadas de lado las bagatelas de los lugares comunes, combata *res cum re, causa cum causa, ratio cum ratione*» (*Util* 1,3).

Pero existen otras ocasiones en que no podrán aducirse razones porque los oyentes no están capacitados para entenderlas. En tales casos es necesario el recurso a la autoridad. Su expresión precisa es que hay que urgirles con la autoridad

(*Adiman* 17,2), o más duramente, refiriéndose a Fausto: «La ligereza de este hombre ha de ser aplastada con el grandísimo peso de la autoridad» (*Faust* XII 2). Es el recurso a la fidelísima verdad de la doctrina apostólica (*Faust* III 3). Esto era necesario no sólo pensando en los maniqueos, sino sobre todo en los católicos.

Junto a las pruebas de razón y de autoridad, Agustín recurre con frecuencia al sentido común. Así —dice— el abrazar la fe cristiana, abandonando las fábulas maniqueas no es cuestión de ser sabios, sino de tener sólo un poco de sentido común. «Si tuvieran no digo ya la fe cristiana para creer al Apóstol, pero sí un mínimo de sentido humano para ver lo evidente, cada uno de ellos vería y consideraría en sí mismo cuán verdadero, cuán cierto, cuán grandes cosas hay en lo pequeño y cuántos bienes en lo ínfimo» (*Faust* XXI 8). A Fausto le recordará que no se requiere gran agudeza de ingenio para comprender lo que va a decir. De hecho apela a todos, sabios e ignorantes, para que le oigan, presten atención y juzguen (*Faust* XXII 22; *Almas* 12.22). Al oyente Secundino le recordará que basta con leer como se debe (*Contra Secund* 10).

A nivel formal Agustín responde con lógica implacable a la misma lógica de que se servía Fausto. Puede leerse al respecto *Contra Faustum* XXII 26. Otras veces se servirá del mismo lenguaje de los maniqueos en su campaña anticatólica: «No me aterrorices con el nombre del Paráclito, pues yo no he venido para creer cosas desconocidas, sino para conocer cosas ciertas» (*Fund* 13). Ni falta la burla como cuando expone la la teoría de los seres existentes antes de la mezcla del bien y el mal y de los discursos allí pronunciados; comenta: «Maravillosa y plenamente divina elocuencia; y no habían oído a ningún gramático o *rhetor,* ni habían aprendido tales cosas entre las lágrimas causadas por las varas y reglas» (*Faust* XXI 10).

En su respuesta, Agustín será unas veces largo, otras veces corto, según los casos. En ocasiones se hace prolijo en un punto para luego ser breve en los demás, dado que la argumentación es idéntica en lo fundamental (*Faust* VI 9). En todo caso siempre responde a todo, sea en la crítica maniquea a las posturas católicas, sea en lo concerniente a la propia oferta. Así como Fausto no se limitó a acusar de forma genérica a los patriarcas, sino que descendió a detalles, del mismo modo Agustín se propuso dar una respuesta puntual y precisa a todas las afirmaciones del obispo maniqueo (*Faust* XII 48). Ese afán de

ser completo le llevó a escribir el libro más largo de toda su obra, el XXII del *Contra Faustum.* También a Adimanto le rebate punto por punto. Al mismo tiempo tiene la honradez de citar delante el texto del adversario que se propone rebatir. Gracias a esa técnica agustiniana se nos han conservado importantes textos de la antigüedad.

La crítica agustiniana pasa también por las condiciones personales de sus oponentes, tanto referidas al aspecto intelectual como al moral. Por una parte, no saben mantener el orden lógico de los pasos a dar. Con término muy del gusto de Agustín, actúan *praepropere,* lo que significa que son también *perversi:* prometen el conocimiento de Dios para hacernos perfectos, siendo así que este conocimiento es el premio de la perfección conseguida *(Costum* I 25,47). Idéntico proceder a propósito del problema del mal: comienzan preguntando por el origen, sin haber definido antes qué es, cuando el orden lógico es el inverso, a saber: primero hay que saber de qué se habla y sólo entonces se puede preguntar ya por el origen *(Fund* 36). Por otra parte intenta poner en vista su ignorancia recriminándoles el usar términos cuyo significado exacto desconocen. Así acontece, por ejemplo, con el término *hyle.* A la vez que desconocen lo que es, en su orgullo pretenden pasar por sabios al pronunciar tal vocablo *(Faust* XX 14). Su actividad intelectual está viciada además por el sentido carnal que emplean para juzgar todas las cosas: lo que ofende a Fausto es criterio supremo, sin pararse en otras consideraciones *(Faust* XXXII 20). No advierten que la percepción de la mente ha de anteponerse a la percepción sensorial y que, por tanto, es necesariamente superior lo que se percibe con una facultad superior *(Almas* 3.5). Sin embargo, no les pide la sabiduría humana, sino un corazón discreto *(Util* 3,7), es decir, otro tono de vida. Mientras eso no sea así; mientras sigan leyendo, creyendo, enseñando tales cosas y viviendo desde esa fe y doctrina, no han de extrañarse de que la gente les aborrezca *(Faust* XX 8; *Util* 1,2). En efecto, la fama pública de los maniqueos era todo menos limpia *(Faust* XIII 5)[145].

Agustín se muestra cauto al separar su persona de la causa católica. Del hecho de que él no sea capaz de explicar todo no se ha de deducir que otro no pueda. Y recurre a las numerosas y amplias obras que exponen los problemas de discusión

[145] Los rumores que corrían nos los ha recogido Agustín en *Costum* II 19,68ss; *Naturaleza* 45-46; *Herejías* 46 y los confirma la petición de Fortunato a Agustín al comienzo del debate *(Fortun* 2). Las mismas leyes imperiales hablan de los *nefanda secreta* referidos a la secta *(Cod. Theod.* XVI 7,3).

en el momento *(Adiman* 15,3), así como en otras ocasiones remite a otros libros suyos *(Contra Secund* 11).

A nivel de contenidos, pero siempre en plan general, Agustín les niega el presupuesto general de que partían en su campaña propagandística: el que fuesen cristianos. Se refiere a ellos como a gente que quiere ser tenida por cristiana sin serlo *(Faust* XXII 20). Lo normal es que hable de ellos como secta o como herejía[146]. Más aún, una herejía tan tipificada que aparece ya en el Nuevo Testamento predicha por el Apóstol en 1 Tim 4,1-5. Hasta pueden mirarse en 2 Tim 3,8-9 como en un espejo *(Adiman* 25). Otros que afirmaron cosas semejantes a las que defienden ellos, cuales los catafrigios y montanistas, fueron condenados y tenidos por herejes *(Faust* XXXI 17). No son cristianos —les dice— quienes no admiten que haya de creerse a Cristo, si no precede una *indubitata ratio.* Tal afirmación, aunque necia, es lógica en boca de paganos, pero no en la de quienes presumen de cristianos *(Util* 14,32), aunque no lo sean. No puede considerarse como cristianos a quienes piensan que se ha de adorar al sol y a la luna *(Costum* I 20,37). Tal creencia y praxis tiene más sabor a paganismo que a cristianismo *(Faust* IX 9). El error maniqueo es muy parecido al paganismo; las diferencias son mínimas, cuantitativas, no cualitativas *(Faust* XVI 10; XVIII 5). Siendo más exactos, ni siquiera son paganos, en cuanto que aún están más alejados que éstos del cristianismo *(Faust* XX 23). En definitiva, son peores que los paganos porque éstos adoran algo existente, mientras que ellos rinden culto a lo que ni siquiera existe *(Faust* XX 5.9.15.19)[147]. El maniqueo, pues, no es cristiano.

Dos observaciones hay que hacer al respecto. En este punto se jugaban uno y otro grupo religioso la supremacía por

[146] No tiene un criterio fijo, pero abunda más en la denominación de herejía: *Costum* I 9,15; *Adiman* 13,3; *Almas* 16; 21; 23; *Fortun* 17; *Fund* 43; *Contra Secund* 1. Secta aparece, por ejemplo, en *Costum* II 9,14; II 11,23; *Adiman* 16,3.

[147] Agustín tiene otra acusación que hacer a los maniqueos: la de admitir dos dioses. La acusación no debe de ser original suya, sino que debía formar parte del «dossier» de acusaciones que alimentaban la polémica católico-maniquea. Lo prueba el hecho de que Fausto tenga que defenderse de ella *(Faust* XXI 1). Dos dioses, uno bueno y otro malo. Por esa razón, dirá Agustín, no se puede hablar con ellos sobre Dios sin restricciones; bajo palabras idénticas, se puede estar diciendo lo contrario. El caso se da, por ejemplo, cuando afirman que Dios es el creador del mundo *(Costum* I 10,16). El fundamento está en los dos principios admitidos por los maniqueos, uno bueno y otro malo. Fausto rechaza la acusación. Del hecho de admitir dos principios no se sigue que admitan dos dioses, pues, aunque a uno lo llaman Dios, a otro lo denominan *hyle* (materia) o, con término común, demonio *(Faust* XXI 1). Pero el mismo Fausto reconoce que a veces llaman Dios al demonio *(ib.).* Agustín le rebate desde la experiencia: en nuestras disputas «solemos» oíros hablar de dos dioses, y también desde el mismo texto donde lo niega, pues un poco más adelante, citando a 2 Cor 4,4, habla del Dios de este mundo. Y un poco más adelante, Agustín les mostrará cómo de hecho introducen otro Dios, pues no se trata de nombres, sino de realidades *(Faust* XXI 2-4; véase también XXII 98).

cuanto contendían por apropiarse del territorio apetecido, el de ser los cristianos. Si uno y otro luchaban por presentarse como el verdadero cristianismo, nada más lógico que acusar al otro de no ser cristiano. Y eso lo hicieron ambas partes. El más amplio desarrollo está en un texto de Fausto. Agustín no hará otra cosa que contestar «por alusiones», aunque ya lo había hecho también en *Las costumbres de la Iglesia Católica* sin alusiones directas que conozcamos, aunque sin duda estaban en la calle. Sobra también decir que en la polémica los datos no siempre se presentan en toda su pureza. Si Fausto, por ejemplo, ha falsificado los datos católicos, no menos lo ha hecho Agustín, que en ningún modo podía permitir que el contrario enarbolase la bandera del cristianismo. Posiblemente entonces tenían más facilidades para leer entre líneas que nosotros hoy, al haber sido formados en unas ciertas fórmulas literarias, que, sin embargo, no estaban al alcance de todos, particularmente de aquellos a quienes de un modo especial iban dirigidas las palabras o los escritos.

3. Crítica específica

A continuación entraremos en la crítica específica a cada uno de los puntos principales del sistema maniqueo. Antes de ocuparnos de sus contenidos dogmáticos y morales nos detendremos en aspectos propedéuticos y fundamentales, cuales son el problema de las relaciones entre fe y razón, razón y autoridad, y, en particular, el problema escriturístico.

a) **Razón-autoridad**

Ya hemos visto la importancia que los maniqueos asignaban al problema de las relaciones entre fe y razón en su propaganda, decantándose plenamente, en la presentación de Agustín, en favor de la última y eliminando la primera. Vimos también el peso que tal postura tuvo en la adhesión de Agustín al maniqueísmo e igualmente en su desvinculación del mismo. No vamos a volver sobre ello. Ahora nos ocuparemos de las críticas que hace Agustín a las ofertas maniqueas en este campo.

Evidentemente —no podía ser de otra forma— la primera crítica se la dirige desde la práctica: lo que prometen se queda en pura promesa que nunca llega a convertirse en realidad. El argumento *ad hominem* es habitual al respecto: Si sólo hay que creer lo que se ve, ¿por qué creen lo dicho en Jn 1,1? *(Faust* VII 2). El mismo Fausto que prohíbe creer a los profetas hebreos respecto al verdadero Cristo, creyó los errores de los persas acerca del falso Cristo (*Faust* XII 45). Los textos agustinianos que hacen referencia a este aspecto tienen unas constantes terminológicas dignas de ser tomadas en cuenta. Ante todo está el *credere* como actitud normal del maniqueo; pero este *credere* no aparece solo en los textos agustinianos; antes bien, con mucha frecuencia aparece unido a un *temere* (temerariamente) *(Util* 6,13; 7,17; *Fund* 14.3.13.38), un adverbio que le califica sustancialmente: es decir, se trata de un *credere* que se convierte en una osadía intelectual al carecer de las más elementales garantías para esa fe. Agustín les dirá: ¿Quién puede soportar el que prohíban dar fe a libros conocidísimos y ya en las manos de todos, a la vez que mandan creer a los que ellos presentan? *(Costum* I 19,61). Pero más importancia tiene el verbo de la oración principal en cuya subordinada está el *credere* y que denota la violencia que se hace al maniqueo en orden a su fe. Mientras la Iglesia católica manda *(iubet)* creer *(Util* 11,25; *Conf* VI 5,7; *La vida feliz* 1,4), los maniqueos, en el lenguaje de Agustín, junto a un ocasional *iubent* (mandan), fuerzan *(cogunt)* a creer *(Util* 6,13; 7,17; *Fund* 5.12.32; *Conf* V 10,20); más aún, lo imponen *(imponunt)* *(Fund* 10), o, el *summum* de violencia, lo ordenan con la fuerza de un *imperium* *(Util* 14,31; *Fund* 14; *Costum* I 19,61; *Conf* VI 5,7). Y todo ello con arrogancia *(Fund* 10; *Conf* VI 5,6). Tal es la respuesta práctica a una promesa *(promittere)* *(Util* 14,31; *Fund* 5.12.13; *Contra Secund* 12), a un *pollicere* *(Fund* 32; *Util* 11,25; 12,27; 14,31) igualmente temerario *(Conf* VI 5,7). La promesa de verdad se convierte en fe ciega sin garantía ninguna. La mejor síntesis de todo nos la dan estas palabras de Agustín: «Nos invitan a conocer con certeza y luego nos imperan el que creamos. De aquí resulta cuán superior y moralmente más respetable es la postura de la Iglesia católica que la de los maniqueos. Aquélla se presenta con mayor modestia y nobleza al mandar creer lo que no se demuestra, ya porque no hay pruebas, ya porque no hay quien sepa aducirlas; éstos, en cambio, desprecian la fe prometiendo, con temeraria arrogancia, el conocimiento y luego obligan a creer una infinidad de fábulas absurdísimas que no podrán demostrar» *(Conf* VI 5,6; *Fund* 14).

¿Hasta qué punto es Agustín fiel a la realidad? ¿Hasta qué punto es él mismo honesto al lanzar estas acusaciones? En principio hay que dejar el margen debido a la polémica y a la diatriba. Al insistir en el *temere* no hace otra cosa que

devolverles la acusación que antes le habían dirigido a él [148]. Hay que recordar que los maniqueos no descartan totalmente la fe de su lenguaje, ni en la teoría ni en la práctica [149]. En este sentido Agustín puede haber exagerado los términos precisamente por polémica o incluso porque él vio la realidad distintamente, y en este caso el primer engañado habría sido él, que habría recibido las promesas maniqueas según su óptica particular y acomodada a las exigencias de su espíritu. Los maniqueos hablaban de «ciencia», sí, pero entendían algo distinto de lo que entendió Agustín bajo tal término. Agustín esperaba una ciencia racional, una explicación lógica y científica de la realidad como la que le daban los astrónomos acerca de los eclipses, por ejemplo, y los maniqueos le ofrecían otra que era un tipo distinto de conocimiento, una *gnosis* y, por tanto, no alcanzable por procedimientos discursivos, sino resultado de una iluminación; un conocimiento divino *(Fund* 11). *Gnosis* a la que Agustín nunca llegó al no haber recorrido el camino completo, ni hallarse en las condiciones morales requeridas. En este sentido se puede afirmar que hablaba con nobleza, pero, al mismo tiempo, sin hacer diana plena en lo que al maniqueísmo se refiere [150]. Las ofertas de la propaganda habían ido más allá de lo realmente otorgado. Al menos habían sido suficientemente ambiguas para arrastrar tras de sí a quienes buscaban algo distinto de lo que ellos podían darle, y que estaba en la raíz del posterior desencanto. Agustín no encontró en el maniqueísmo lo que pensaba que iba a encontrar en base a sus ofertas y, en consecuencia, se sintió engañado personalmente. Las acusaciones antes mencionadas no son, pues, sólo fruto de la polémica, sino la transcripción verbal de la experiencia personal de Agustín.

Pero Agustín no sólo les echa en cara esa incongruencia. En su argumentar actúa siempre desde esas promesas de verdad racional y de ciencia. Por eso les pide la razón directa o al menos indirecta de lo que afirman, es decir, que le muestren que las aserciones de Manés son verdad para que le hagan ver lo que no puede creer, o que le demuestren que es el Espíritu Santo quien lo dice para creer lo que ellos no pueden demostrarle *(Fund* 14). Con otras palabras, que le den razones, no

[148] *Faust* XVIII 3: *Temere omnia credis.*

[149] Véase al respecto el comienzo de la *Carta llamada «del Fundamento»*: «Estas son las palabras saludables que manan de la fuente perenne y viva; quien las oiga y primero las *crea...» (Fund* 11). La confesión de fe de Fortunato habla de que el Salvador eligió para sí almas dignas de su voluntad, santificadas por sus mandamientos celestes, *imbuidas de fe...» (Fortun* 3; véase también 19 y 31).

[150] Véase al respecto F. DÉCRET, *L'Afrique...* I p.240-257.

fe; o, si esto no es posible, que le den razones para creer, que le hagan la fe racional. El maniqueo, enemigo de toda fe, ha de ofrecer un conocimiento cierto y seguro; sólo así podrá acusar de temeraria a la fe del católico. Agustín es hábil en el desglosar los distintos aspectos de una afirmación que requiere respuestas distintas o separadas, aunque una incluya a veces a la otra. El no se muestra —hay que reconocerlo— muy exigente; no les pide la comprensión de todo, sino que le den un motivo para creer. No puede obrar con mayor ecuanimidad ni benevolencia *(Fund* 14). Se dirige a ellos sirviéndose del mismo lenguaje con que ellos se dirigían a los incautos católicos *(Util* 14,31).

El problema se lo plantea a los maniqueos a la hora de responder a la pregunta sobre el origen del conocimiento de las verdades por parte de Manés. Es cierto que no hay mayor certeza y seguridad que la ofrecida por una revelación divina. Pero eso, aunque es conocimiento personal, para los demás se traduce en fe o, mejor, en credulidad. El efecto es que uno se hace maniqueo dando fe a Manés, es decir, no conociendo con certeza, sino creyendo lo que carece de tal certeza. A partir de este hecho fundamental, no debía haber prometido ciencia; debía exigir la fe en él a quien se le había mostrado tal verdad. Pero entonces, ¿por qué creerle a él, un particular, y no más bien aquellas otras cosas ya garantizadas por el asentimiento que le ofrecen doctos e indoctos, y por la autoridad de tantos pueblos? *(Fund* 14). De la fe no se sale nunca, ni siquiera en el maniqueísmo. En consecuencia, dado que es preciso contar con la fe, hay que intentar que sea fundada. Aquí se halla otra diferencia entre la fe católica y la maniquea, aunque, para ser exactos, Agustín no la considera fe. A la fe católica Agustín contrapone, por parte maniquea, la opinión *(Contra Secund* 10), la *perfidia,* es decir, la fe pervertida o torcida *(Félix* II 21), la credulidad *(Fund* 14) o simplemente las falacias de los herejes *(Génes* II 25,38): Es la temeridad, la falta de fundamentos lo que le priva del carácter auténtico de la fe [151].

[151] Agustín suele contraponer la fe católica a la «perfidia» o a la «opinión» maniquea *(Contra Secund* 10; *Félix* II 21). En *La utilidad de la fe* Agustín presenta tres niveles de conocimiento que están expresados por los verbos *intellegere, credere* y *opinari.* Sobre ellos afirma lo siguiente: el primero existe siempre sin vicio alguno, el segundo se encuentra a veces con vicio y el tercero nunca existe sin vicio. En efecto, el comprender *(intellegere)* las cosas grandes buenas y divinas aporta la felicidad; el conocer cosas superfluas no daña nada, aunque puede ser dañoso el emplear en aprenderlas tiempo que requieren cosas más necesarias... El creer es culpable cuando se cree algo indigno de Dios o cuando se cree demasiado fácilmente algo de un hombre; es decir, el vicio puede estar o en el objeto de la fe o en el sujeto creyente; en este último caso más que fe hay credulidad. El «opinar» es torpe por dos motivos:

El problema de la fe, por tanto, está íntimamente relacionado, hasta identificarse, con el de la autoridad, en cuanto que el hombre ha de recurrir a alguna autoridad para alcanzar la verdad. Abrazar la fe es abrazar una autoridad. El problema de la licitud —de acuerdo con la naturaleza racional del hombre— del recurso a la misma se entrelaza con su función en el proceso cognoscitivo humano, particularmente en el campo religioso.

En el proceso cognoscitivo humano existe un orden natural. Y este orden precisamente pide, según Agustín, que la autoridad preceda a la razón (*Costum* I 2,3).

La vida humana en sus manifestaciones diarias se asienta sobre la fe (*Conf* VI 5,7). La meta a la que se pretende llegar es la percepción directa de la verdad; pero antes es preciso recorrer el camino de la sumisión a una autoridad. El que anteceda la fe a la razón, cuando el sujeto aún no está capacitado para comprender con la razón, y cultivar el alma mediante la fe para recibir las semillas de la verdad, no sólo es saludable en extremo, sino tan necesario que sin ello el alma enferma no puede recuperar la salud (*Util* 14,31). Tal es la función de la fe: sanar el alma para que la razón pueda comprender. En consecuencia, nada hay en la Iglesia más saludable que el hecho de que la fe preceda a la razón (*Costum* I 25,47). Por eso la disciplina católica enseña que la mente cristiana ha de nutrirse primeramente con la fe sencilla, a fin de que la capacite para captar las realidades superiores y eternas Es lo que afirma el profeta: *Si no creéis no comprenderéis* (Is 7,9), texto al que recurre el santo con frecuencia (*Faust* XII 46; *Naturaleza* 24). Califica de sacrílega y temeraria la actitud maniquea de criticar a quienes, antes de que puedan ver la verdad que se percibe con la mente pura, se protegen de antemano mediante la fe y se disponen para que Dios los ilumine (*Util* 1,2). La fe es la leche que, tomada en el interior de la Iglesia, robustece al niño y le capacita para tomar el alimento sólido (*Fund* 23; *Faust* XII 46). El *pie credere* conduce a un *sapienter intellegere* (*Contra Secund* 23). La consecuencia es que es lícito seguir a quienes mandan creer (*Util* 10,24; 11,25). Ha de quedar claro, sin embargo, que el aceptar la fe no significa que se condene la razón, ni que se deje de hacer uso de ella para discernir lo verdadero de lo falso (*Faust* XVIII 7).

porque se incapacita para creer al convencerse de que ya sabe y la misma temeridad es ya señal de un ánimo no bien inclinado... Lo que se comprende se fundamenta en la razón, lo que se cree en la autoridad y lo que se «opina» en el error (*Util* 11,25).

Los maniqueos exigían para creer que la fe fuese antecedida de una *apertissima et indubitata ratio* (*Util* 14,32). Se les responde en primer lugar que eso ya no sería fe, si se refiere al objeto de la misma. Pero esto no significa que la fe haya de ser temeraria o que se reduzca a credulidad, a «opinión» [152]. La postura de Agustín se queda a mitad de camino entre las exigencias teóricas de Fausto (*Faust* XVI 8), que pecan por excesivas, y las exigencias que les atribuye a nivel práctico que pecan por lo contrario. Tanto el maniqueo como el católico piden la fe en Jesús, aunque el Jesús sea distinto en uno y otro caso. ¿Qué puede mover a un pagano, es decir, a un sujeto neutral a preferir un Cristo a otro, el maniqueo al católico o viceversa? Es decir, ¿qué puede moverle a aceptar una religión sobre otra? El maniqueo no puede ofrecer más que la palabra de Manés; el católico podrá ofrecer, aunque sólo sea como documento histórico, la antigüedad de las Escrituras que lo anuncian y muestran su llegada, el poder de sus milagros, la santidad de las costumbres y la verdad de la razón, realidades todas de que está privado el punto de vista de los maniqueos (*Faust* XIII 3). En un texto, hermoso por la capacidad de síntesis que denota y por su fuerza de expresión, establece la cadena de pasos que ha llevado a la religión cristiana, léase católica, a esa robustez: «El (Cristo) aportando la medicina que iba a sanar las costumbres extremadamente corrompidas, con sus milagros se conquistó una autoridad; con su antigüedad mereció la fe; con la fe reunió a una multitud; con la multitud obtuvo la antigüedad y con la antigüedad robusteció la religión. Gracias a esa robustez no ha sido capaz de arrancarla ni la novedad ineptísima de los herejes actuando con engaños, ni el error cavernícola de los gentiles que la adversaban violentamente» (*Util* 14,32). La religión católica, en oposición al maniqueísmo, tiene consigo la *antiquitas* y la *multitudo*. El valor de esta *multitudo*, como fundante autoridad, lo vamos a ver al hablar de la Escritura.

b) La Escritura

Tanto católicos como maniqueos aceptaban formalmente la Escritura cristiana, el Nuevo Testamento, como autoridad. Más aún, puede afirmarse que este principio general era el único en que coincidían, pues en los demás las divergencias eran sustanciales. Ya los vimos al exponer el sistema maniqueo y no

152 Véase la nota anterior.

vamos a repetirlo. Ahora nos ocupará la crítica que hace Agustín a las posturas maniqueas y la defensa de las católicas.

Hay que comenzar recordando que la Escritura tiene, cuantitativa y cualitativamente, un puesto central en la polémica antimaniquea de Agustín, que justifica el trato especial que le vamos a dar en estas páginas. Cuantitativamente: se ocupa de ella en el más amplio de sus escritos antimaniqueos, el *Contra Faustum,* particularmente en el libro XXII, el más largo de todos los que escribió. Como específicamente centrados en el tema, hay que señalar, además, el comentario al *Génesis en réplica a los maniqueos* y la obra *Réplica a Adimanto,* también, relativamente, largo. Cualitativamente: por la relación personal de Agustín con ella en su época premaniquea y maniquea [153]; porque las dos únicas obras que Agustín ha rebatido de maniqueos, excluidas las del fundador, se centran precisamente en la crítica a la Escritura católica (Antiguo Testamento), y por el valor fundamental que adquiere en la vida de la Iglesia y en la determinación de los contenidos de la fe y de la moral. Y ya más en concreto, porque al ser instrumento de trabajo, es decir, recurso obligado desde una y otra parte en la polémica, se imponía el conocimiento exacto de su valor y significado [154].

Primero hablaremos de la Escritura en sí y luego de su relación con el lector.

Reconocer la Escritura como autoridad es un principio formalmente válido, pero en la polémica católico-maniquea conducía a pocos resultados a la hora de la práctica. Delante estaba el problema de su interpretación; pero anterior a él estaba el de definir qué se entendía por Escritura, materialmente entendida. Aquí comenzaban las divergencias sustanciales. Los maniqueos, como ya vimos, la abreviaban drásticamente al excluir todo el Antiguo Testamento, el libro de los Hechos de los Apóstoles y otros, y expurgar de los Evangelios y de Pablo cuanto supiese a relación con el judaísmo. La inclusión de algunos apócrifos era un problema de secundaria importancia frente al otro. Así, pues, bajo el único término «Escritura» se

[153] Es sabido que estuvo en el origen de su adhesión al maniqueísmo *(Conf* I 5,9) y también estuvo presente en el momento de su regreso a la fe católica, cuando San Ambrosio le hizo ver otro método de interpretación distinto del que los maniqueos habían atribuido a la Iglesia católica. Véase B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. III. Saint Augustin* (Paris 1983) p.18-25.

[154] De hecho el lector verá cómo el debate con Fortunato se basará todo en argumentos bíblicos y el tenido con Félix casi lo mismo, aunque las circunstancias obligaban esta vez a recurrir a los textos de Manés, puesto que el debate se centraba en ellos. No obstante, Félix se esforzará por mostrar la coincidencia entre Manés y el Evangelio o el Apóstol.

perciben dos realidades distintas. El primer problema, por tanto, consiste en definirla materialmente.

Agustín toma sobre sus espaldas el defender su integridad material en conformidad con la fe católica. Normalmente la argumentación agustiniana se desarrolla en contraposición a la postura maniquea. ¿A cuál hay que dar fe, a la católica o a la maniquea? El creer incluye también los contenidos materiales; ¿cuál es, entonces, la auténtica Escritura? Aunque una y otra parte le reconozcan origen e inspiración divina, no pueden presentar ningún aval perceptible por los ojos humanos, es decir, exterior, que confirme ese reconocimiento. Ni siquiera Jesús, pues es ella quien da testimonio de él, no él de ella, limitada la afirmación al Nuevo Testamento. A falta de ese criterio exterior a sí misma, no queda más remedio que buscarlo «interno». El criterio diferenciador que encuentra Agustín lo expresa con la palabra *auctoritas,* autoridad. El término ha de ser privado de todo contenido jurídico para trasladarlo al campo de la sociología [155]. Hoy podríamos traducirlo por aceptación, prestigio, capacidad normativa sobre los hombres, pero desde la libertad de éstos. Autoridad en este contexto no tiene nada que ver con poder de imposición; antes bien, se coloca en el extremo opuesto [156], sin querer negar con lo afirmado el carácter normativo y vinculante de la Escritura para quien la ha aceptado ya. Aquí nos situamos en un estadio previo: en la situación de quien tiene diversas opciones y ha de elegir una; esa elección no se la impone nadie, sino que es fruto del discernimiento personal de los valores de una y otra parte. No es poder, es prestigio; o, si se quiere, es poder, pero poder que no dimana de la ley, sino de los valores inherentes al sujeto portador de esa *auctoritas.*

Agustín se esfuerza por demostrar que la Escritura católica goza de una autoridad de la que carece la maniquea. No se limita sólo a afirmarla, sino que también la pondera: *tanta auctoritas (Faust* III 2; XIII 5; XXXII 16); *tantae auctori-*

[155] La autoridad es un concepto de gran peso en la vida romana. T. G. Ring la define de la siguiente manera: «Auctoritas ist eine dauernde oder in Einzelfall aktuirte personale Ueberlegenheit, die von anderen aus Gründen des eigenen Wohls innerlich bejaht wird und ihn in sittlich positiver Weise beeinflusst» *(Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius* [Würzburg 1975] p.32). Véase también para el mundo romano H. HEINZE, *Auctoritas,* en *Hermes* 60 (1925) 348-366; F. FUERST, *Die Bedeutung der auctoritas in privaten und öffentlichen Leben der römischen Republik,* Marburg 1934. Referida a Agustín, K. H. LUETCKE, *«Auctoritas» bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs* (Stuttgart 1968); H. HOHENSEE, *The Augustinian Concept of Authority. An Index,* en *Folia,* Supl. II (New York 1954).

[156] En cuanto que normalmente se contrapone a *potestas.* Véase H. HEINZE, *Auctoritas* p.43ss; K. H. LUETCKE, *Auctoritas...* 29-34; T. G. RING, *Auctoritas bei Tertullian...* p.18-27.

tatis eminentia (*Faust* III 2; XVI 16), *robustissima auctoritas* (*Fund* 9), *tam excellens auctoritas* (*Faust* XI 2), *tam sublimis auctoritas* (*Faust* XXII 67); *tanta et tam ordinata* (*Faust* XXVIII 4), *praeclara et sancta* (*Faust* XVI 4), *omnibus praeferenda* (*Faust* XXXIII 9), *in culmine auctoritatis* (*Faust* XXVI 3), *saluberrima* (*Faust* XI 5), *firmatissima auctoritas* (*Faust* XXVIII 4), *roborata et confirmata* (*Faust* XV 3); *tam fundata, tam stabilita, tanta gloria diffamata, commendata* (*Faust* XXXII 19); *fundata, custodita et perducta* (*Faust* XXXII 21); *custodita, commendata, clarificata* (*Faust* XXXIII 9).

De estos textos, tomados casi todos del *Contra Faustum*, podemos extraer tres etapas en la constitución de esa autoridad: el comienzo o fundamento *(fundata)*; el camino o defensa de la misma *(custodita, firmata, stabilita, roborata)* y la meta o resultado final *(eminentia, excellens, sublimis, tanta, tam ordinata, in culmine*, etc.). Todo ello conduce a la recomendación a someterse a ella *(firmata commendatione, commendata)*.

Vayamos por pasos. La fundamentación de esa *auctoritas* la vincula Agustín directamente a los apóstoles; por tanto, ya desde los tiempos de Cristo (*Faust* XXXIII 9; XVII 3), a través de las distintas Iglesias. Agustín pregunta a Fausto quién podrá otorgar autoridad a los códices que ellos, los maniqueos, pudieron presentar como apostólicos, tras afirmar que los otros, los conocidos, habían sufrido falsificaciones. ¿Cómo él (Manés) podría otorgarles la autoridad, que no recibió a través de las Iglesias de Cristo constituidas por los mismos apóstoles, para que de ahí pasase a los posteriores con tan sólida recomendación? (*Faust* XII 4). Comienza, pues, por las primeras Iglesias cristianas, vinculadas fundacionalmente con los apóstoles. La *auctoritas* de los apóstoles pasa a los escritos avalados por ellos (*Faust* XVII 3), sean del Antiguo, sean del Nuevo Testamento. Esta referencia a los apóstoles nunca falta cuando Agustín habla de *auctoritas fundata* (*Faust* XXXII 19).

Esta *auctoritas* así fundamentada se ha consolidado con el tiempo. Aquí el papel fundamental corresponde a la sucesión jerárquica: mediante las sucesiones de los apóstoles, obispos y concilios (*Faust* XIII 5; XXXIII 9). En otros casos hablará sólo de *certis successionibus*, o sea de sucesiones canónicas (*Faust* XXXII 21), en forma ininterrumpida desde los apóstoles hasta nuestros días. No se puede pasar por alto este aspecto institucional, tanto a nivel de individuos aislados (obispos) como a nivel de comunión visiblemente expresada (concilios), referido a la autoridad de las Escrituras, que Agustín

considera como labor de custodia, robustecimiento y estabilización, que hemos de referir tanto a hechos externos como a actitudes internas: custodiar los libros sagrados para que no desaparezcan, establecer cuáles sí y cuáles no son Escritura, confirmar a unos escritos sí y a otros no, y robustecer la fe en ellos. La autoridad de la Escritura no puede ser separada de la de la Iglesia. Iglesia y Escritura son inseparables.

El resultado de esta acción fundante de los apóstoles y de custodia y robustecimiento por parte de la Iglesia posterior es precisamente su *diffamatio*, es decir, el prestigio que goza, la aceptación de que es objeto en el tiempo y en el espacio, que es en lo que consiste formalmente la autoridad de la Escritura: el consenso que, a propósito de ella, se da en tantos pueblos (*Faust* XIII 5). Dos adverbios utilizados por Agustín son ilustrativos: *constanter et latissime* (*Costum* I 29,61). En contra podrá decir a los maniqueos que, aparte otras razones [157], la Escritura que ellos presentan carece de toda autoridad por ser tan pocos los que la aceptan (*Faust* XIII 5). El Evangelio ha alcanzado la más alta cima de santidad en todas las Iglesias, ya desde el comienzo de la predicación del nombre de Cristo (*Faust* XVI 1; XXXIII 9). Espacio y tiempo van unidos: Ni *paucitas* ni *novitas*, que son atributos de los herejes, sino *multitudo* y *antiquitas*. El Evangelio, tal como lo admite la Iglesia católica, está diseminado y es conocido en todos los pueblos. Agustín se complace en mostrar que entre quienes lo han aceptado hay hombres de todas las categorías: doctos e indoctos, bárbaros y griegos, sabios y no sabios; pero no puede menos de resaltar la presencia de tantísimos hombres doctos y penetrantes (*Faust* III 2; XVI 27), lo que en este caso concreto responde a las acusaciones de los maniqueos de que los católicos son gente credulona que no sabe usar de su razón.

Demos un paso más. ¿Cuál es el motivo de esa aceptación tan amplia en el espacio y en el tiempo? La autoridad de que goza la Escritura católica entre los hombres de todo tiempo y lugar no es algo que se le ha otorgado gratuitamente, sino una conquista; no es un regalo de los hombres, sino mérito de la misma Escritura, mérito que se fundamenta en su verdad interna, en cuanto que ella se prueba a sí misma. La Escritura prueba su propia veracidad *(fides)* con los hechos *(rebus ipsis)*; muestra el cumplimiento y realización en el sucederse del

[157] No merece confianza porque presenta y defiende a un Cristo mentiroso (*Faust* XV 5). Esta apología de la mentira en Cristo la descalifica ya a ella y a lo que proponga.

tiempo de cuanto había predicho con anterioridad (*Faust* XIII 5). El tiempo, a la vez que le otorga el valioso título de la *antiquitas* (*Faust* XIII 6), le ofrece el marco necesario para probarse a sí misma. El espacio, a su vez, le brinda primero un amplio marco en que se ven cumplidas sus promesas y luego los hombres que pueden reconocer ese cumplimiento, reconocer su *fides,* aceptarla a ella, por tanto, como *auctoritas,* y sometérsele. El se siente orgulloso cuando puede afirmar frente a los maniqueos: «Y esto lo probamos con la realidad misma. Sólo hay que poner los ojos en la tierra entera: lo que fue escrito proféticamente en tiempos anteriores, hoy lo vemos ya cumplido» (*Faust* XIII 7). Pero Agustín sabía que tales afirmaciones podían tener validez para los católicos, nunca para los maniqueos, pues ellos eran incapaces de reconocer tales promesas en el Antiguo Testamento, como vimos, y, por tanto, también su cumplimiento.

Esta es la realidad de la Escritura católica: unos escritos que, debido a la propia *fides,* han sido aceptados por toda clase de hombres en todo tiempo y lugar, y esa misma aceptación hace de ella una *auctoritas* de la que los hombres pueden y deben seguir fiándose, sin que se les pueda acusar de temeridad.

Esa autoridad le permite definirse a sí misma. La Escritura aceptada por tantos hombres en todo tiempo y lugar no es la maniquea, sino la católica. Tal autoridad llega hasta los libros que los maniqueos excluyen. Primero a los del Antiguo Testamento. El maniqueo, dice Agustín, cesaría en su rechazo del Antiguo Testamento y aceptaría su testimonio sobre Cristo con sólo levantar el ojo de la consideración y contemplar, sin la ceguera de un espíritu contencioso, cómo todo el orbe de la tierra cree a Cristo y a Moisés simultáneamente y unidos. Aquél afirmaba que no se seguía el que los judíos tuviesen que creer a Moisés por creer en Jesús. Agustín le arguye diciendo que menos se tenía que seguir referido al orbe de la tierra. Pero ahí está el hecho de que todos los pueblos creen a uno y a otro, y que con fe inquebrantable y manifiesta creen en el acuerdo entre profecía y evangelio (*Faust* XVI 27). Toda la Escritura profética (Antiguo Testamento) goza de la misma autoridad que el Evangelio ante los pueblos; por lo tanto, no ha de separarse de él. Lo mismo ha de mantenerse respecto al Nuevo Testamento. Ya indicamos el rechazo, por parte maniquea, del libro de los Hechos de los Apóstoles. Pues bien, Agustín argumenta desde la igual autoridad que tiene con el Evangelio: «Cuando lo leo unido al Evangelio en igual autoridad». En efecto, si hay que creer a las Escrituras, ha de creerse ante todo a aquellas que están cimentadas sobre una robustísima autoridad, que merecieron ser conocidas, junto con el mismo Evangelio, por los pueblos, y luego ser encarecidas y anunciadas a la posteridad (*Fund* 9). El creer en el Evangelio conduce, necesariamente, a creer en los Hechos porque a ambos escritos los recomienda la misma autoridad «católica» (*Fund* 5). Aunque volveremos sobre ello, presentando la respuesta global de Agustín, también desde este aspecto rebate él la teoría de las interpolaciones. Si se cree a la Escritura, ha de creerse a ella en su totalidad, sin entresacar nada. A Fausto que afirma que el relato de la natividad no es de Mateo, Agustín le replica que la Iglesia entera, en sucesión ininterrumpida desde las sedes apostólicas hasta los obispos actuales, lo considera como obra suya (*Faust* XXVIII 2). Igualmente se cree que María pertenecía a la estirpe de David, porque se cree a la Escritura. Quien lo niega, se opone a la autoridad tan destacada de las Escrituras (*Faust* XXIII 9). Quien defienda lo contrario ha de demostrarlo, pero no con cualesquiera escritos, *sino con los católicos, canónicos, eclesiásticos.* Cualesquiera otros carecen de todo peso de autoridad. No queda más que atenerse a los que acepta y mantiene la Iglesia extendida por todo el orbe de la tierra, profetizada en ellos, cuya realidad se ajusta a la promesa (*Faust* XXIII 9). El testimonio unánime de las Iglesias dispersas por todo el orbe es una defensa para la Escritura, es una muralla (*munita*) que impide tanto el que salga lo que está dentro como el que entre lo que está fuera. La duda sólo cabe donde el escrito no ha alcanzado los honores de la «publicidad» (*Costum* I 29,61). Ante la duda de si se ha de aceptar un libro o no, el recurso a la aceptación popular es en la práctica un criterio válido por dos razones: la primera, que sería difícil pensar que el género humano se hubiera equivocado, y la segunda, más apodíctica, porque no se puede pensar que la divina Providencia haya desasistido al mismo de tal forma que lo deje errar en un punto de tanta importancia (*Costum* I 29,61).

Estamos ante el problema del canon escriturístico. Agustín hace frecuente referencia a él, tanto negativamente, criticando los postulados maniqueos, como positivamente, defendiendo la postura católica. En el primero de los casos les recrimina el que sus afirmaciones no se hallan en Escritura canónica alguna (*Félix* II 7); más aún, que se hallan en escritos apócrifos, no admitidos por el canon católico, que, precisamente por eso, tie-

nen para ellos un mayor peso (*Félix* II 6). Cuando en algún caso el maniqueo le arguye desde estos textos, Agustín tiene la respuesta fácil: «Tal texto no es canónico y por eso no me ata» (*Faust* XXIII 9). En efecto, tales libros hubiesen merecido ser aceptados en su tiempo como autoridad por la santa Iglesia, si los hombres santos y doctos de entonces, capaces de examinarlos, hubiesen reconocido que hablaban verdad (*Faust* XXII 79). Pero lo que más duramente critica Agustín es el criterio práctico de canonicidad de que se sirven, es decir, el someter a crítica los textos escriturísticos en función de las propias doctrinas (*Faust* XXII 80). Lo que encuentran tanto en el Evangelio como en las cartas canónicas, que consideran que favorece a su herejía, lo mantienen y defienden como afirmado por Cristo y los apóstoles, considerando interpolado lo que es contrario (*Faust* XXII 15). No es oportuno repetir lo que ya expusimos sobre el uso práctico de este criterio: «Lo que veo que se ajusta a la verdad» (*Faust* XXVIII 5). Es el momento de recoger la crítica a que lo somete Agustín.

Una primera dirección va hacia el sujeto mismo. Tal modo de proceder es propio de quien ha visto las consecuencias que se siguen con lógica de las afirmaciones anteriores, pero no quiere reconocer su error. En este caso prefiere afirmar que la Escritura ha sido corrompida por la falsedad de otros, antes de admitir que el vicio está en su error personal (*Faust* XI 4). Tal forma de proceder es una manera indirecta de negar autoridad al Evangelio. Cuando se ven cogidos y apurados por la fuerza de los textos que se aducen contra ellos, como no se atreven a derribar autoridad tan santa y resplandeciente, lo hacen indirectamente (*Faust* XVI 4). Sería más honrado por su parte afirmar a las claras que no creen en el Evangelio, puesto que si en él creen lo que quieren y lo que no quieren no lo creen, creen a sí mismos más que al Evangelio (*Faust* XVII 3). «Si en las Escrituras hemos de creer lo que ellos quieren y no creer lo que ellos no quieran, ya no se cree a las Escrituras, sino a ellos, y para creerlos a ellos ya no se requiere testigo alguno» (*Faust* XXXII 16). Lo adecuado es someter la fe a la Escritura, no la Escritura a la fe (*Faust* XXXII 19)[158]. El principio, denominado por Agustín «privilegio diabólico» (*Faust* XXII 15), según el cual es verdadero lo que cuadra con su doctrina e interpolado lo que la contradice, se reduce a esta otra formulación: «Lo que queremos es verdadero, lo que no queremos no», y es una falacia inepta, de unos

[158] Véase F. Décret, *L'Afrique...* I p.182.

hombres alejados de Dios por la ignorancia, fruto de la ceguera de su corazón (*Faust* XXIV 2). La doctrina maniquea está tan alejada de la verdad cristiana que sólo pueden seguir cubriéndola con ese manto si afirman que los escritos apostólicos han sido falsificados (*Faust* XXXIII 6). La verdad que se constituye en criterio para ello es —les dice Agustín, no sin burla— «vuestra fábula que comienza con la guerra de Dios, sigue con el mancillarse de Dios y acaba con la condenación de Dios» (*Faust* XXVIII 5). Si se recurre a la fácil salida que significa la teoría de la interpolación, en la práctica se está echando por tierra toda la fe cristiana. En efecto, ¿qué decir, si otro arguye que es falso e interpolado lo que tú afirmas que es verdadero? (*Adiman* 3,2). ¿Qué otro criterio habrá al que recurrir? De hecho Agustín reconoce que es una necedad argumentar contra ellos desde las Escrituras, no sólo porque engañan ya de entrada prometiendo razón y rechazando la autoridad, sino también por la argucia del recurso a las interpolaciones (*Costum* II 14,35). Después de haber citado Rom 1,1-4, texto cuya autenticidad siempre habían negado los maniqueos, Agustín pregunta a Fortunato en base a qué o por qué piden o recurren a las Escrituras, para que la discusión se base sobre ellas (*Fortun* 19). Desde los presupuestos maniqueos es tiempo perdido. ¿Qué textos se pueden aducir si no acepto ya de entrada aquellos que se oponen a mi argumentación y a mis intenciones? (*Costum* I 29,60). En este caso la lógica sería que presentasen otro códice, con el mismo contenido, incorrupto y veraz, donde sólo faltase lo que consideran interpolado (*Costum* I 29,61; *Util* 3,7; *Conf* V 11,21; *Carta* 82,6). Los maniqueos nunca lo presentaron. Se amparaban en que se les acusaría a ellos de haber sido los expurgadores. Agustín les reconoce la verdad de lo que dicen: Ningún hombre cuerdo pensaría otra cosa. Pero a continuación ataca: «Juzga qué estima tienes tú mismo de tu propia autoridad; sería una gran temeridad dar crédito a un códice presentado por ti; ¿cómo se va a dar crédito a tus palabras contra las Escrituras?» Ni aun en el caso de haber presentado otros ejemplares habría que darles crédito precisamente por falta de autoridad, pues carecen del encarecimiento que supone la aceptación por la multitud (*Costum* I 29,61). En *La utilidad de la fe* acude a otro argumento. Partiendo de que no han podido presentar otros ejemplares incorruptos en tan reciente memoria, opina que nada hay más desvergonzado, más falto de perspicacia y de solidez que la tesis de la interpolación. En este caso, si dijeren que había que

retirar toda credibilidad por haber sido escritos por gente que no había servido a la verdad, en su opinión, su tergiversación sería más noble y su error más humano; es lo que hicieron con los Hechos de los Apóstoles. ¿Por qué no aplican al Evangelio y a los escritos de Pablo el mismo criterio, tratándose de una situación idéntica? *(Util* 3,7). Es la falta de lógica, dictada por la sumisión a la verdad particular.

Agustín no se limita a mostrar esa falta de lógica, ni las consecuencias teóricas y prácticas que se derivan de tales comportamientos. Tenía que mostrar, además, que tales escritos eran auténticos, apostólicos. En efecto, la autoridad de los escritos apostólicos está ligada a su autenticidad en cuanto tales. A los maniqueos que preguntan cómo se sabe que las cartas son de los Apóstoles, les responde que de la misma manera que ellos saben que otras son de Manés. Del mismo modo que ellos se reirían de quienes lo negasen contra una tradición ininterrumpida, así son dignos de lástima los maniqueos que niegan la autoría de los apóstoles *(Faust* XXXII 21; XXVIII 2-4). Si nadie dice verdad acerca de Cristo sino quien lo vio y escuchó personalmente, hoy nadie dice verdad sobre él. Y si hoy se anuncia la verdad sobre él a los fieles, se debe a que quienes le vieron y escucharon lo anunciaron ya con sus palabras, ya con sus escritos *(Faust* XVII 3). No vale argumentar que Mt, por ejemplo, no estuvo presente en algunos acontecimientos que narra, pues él tuvo varios modos de enterarse de las cosas: o bien se las dijo otro apóstol, o bien Jesús mismo. Si nosotros podemos saber la verdad por el escrito de Juan, ¿por qué no pudo conocerla también Mt por Juan mismo? *(Faust* XVII 3). Si se niega la paternidad apostólica a los escritos, ¿de qué otro libro se podrá decir que su autor fue tal o cual persona? La certeza procede de que la Iglesia así lo afirma y así lo mantiene ella que trae su origen de los mismos apóstoles y que destaca entre todos los pueblos. El argumento adquiere mayor fuerza cuando pregunta si se ha de creer, al respecto, a los herejes que afirman lo contrario, quienes vivieron mucho tiempo después de su aparición. Un ejemplo, tomado de las letras seculares, donde la atestación continua de los tiempos sucesivos se convierte en criterio válido para adjudicar la autoría, le permite argumentar *de minore ad maius:* «Estando así las cosas... ¿quién dirá que no pudo merecer la Iglesia de los apóstoles, una concordia tan fidedigna y tan numerosa de hermanos, el transmitir fielmente a la posteridad los escritos de aquellos cuyas cátedras han conservado hasta los presentes obispos en sucesión ininterrumpida, si esto se da con tanta facilidad en los escritos de cualesquiera hombres tanto dentro como fuera de la Iglesia?» *(Faust* XXXIII 7).

Esta autenticidad apostólica permite establecer una distinción entre dos clases de libros «religiosos»: unos que han sido escritos con autoridad para mandar, y otros como ejercitación para progresar *(praecipiendi auctoritate, proficiendi exercitatione).* Ante estos últimos el lector goza de libertad de juicio, sin estar obligado a la fe. Fueron escritos legítimamente como ejercitación salubérrima para comentar y explicar cuestiones difíciles. Muy distantes de éstos, anteriores en el tiempo, por su excelencia son aquellos del Antiguo y Nuevo Testamento que gozan de autoridad canónica, confirmada desde la época de los apóstoles mediante la sucesión de obispos y la propagación de las Iglesias. Su autoridad es infinitamente superior a la de aquéllos, de los que se puede discrepar, pero no de éstos. Y, en consecuencia, su verdad. La conclusión que se debe sacar es que si algo se presenta como absurdo, nunca está permitido afirmar que el hagiógrafo no mantuvo la verdad, sino que se ha de mantener una de estas tres posturas: o el códice está corrupto, o el lector se equivocó o tú no entiendes. Más aún, ni siquiera se permite dudar de que diga la verdad; de lo contrario, no habrá página alguna por la que se pueda regir la debilidad humana, fruto de la ignorancia, si o bien se abole la salubérrima autoridad de los libros canónicos despreciándola o bien se la confunde al no fijarle límites *(Faust* XI 5). Tres son los puntos que afirma el Santo: la verdad por encima de toda duda de la Escritura, tal y como la ha transmitido la Iglesia; la actitud del lector comentarista ante textos difíciles, y la finalidad a que va dirigida tan gran autoridad, indisociable de la verdad: servir de criterio por el que se pueda regir la debilidad humana que se enraíza en su ignorancia. Agustín trata de defender esa verdad contra los paganos, pero sobre todo contra los maniqueos *(Faust* XXII 16). La verdad mora de forma absoluta en su interior, verdad que es el medio *(disciplina)* más adecuado para restablecer y sanar *(instaurare)* las almas, pues está tan dosificada *(modificata)* que todos pueden extraer de ella lo que los sacie, con la única condición de que se acerquen como lo pide la religión: con piedad y devoción *(Util* 6,13). La Escritura es veracísima *(Génes* I 15,24). Esa *fidelitas* es constantemente repetida por Agustín, referida tanto a las afirmaciones como a los relatos *(Faust* XXII 38.81).

El recurso más frecuente de los maniqueos para socavar

esa verdad consistía en mostrar contradicciones entre los textos. La simple percepción de las mismas son para Agustín el resultado de que la leen con ánimo torcido. Por ser necios no entienden y por ser ciegos no ven. Para descubrir el acuerdo entre los diversos textos y autores basta sólo un mirar guiado por la piedad y alejado del afán de litigar que tuerce el camino *(Faust* XXXIII 7). Una vez más recurre al ejemplo de la historia profana en la que un autor abrevia más y otro es más prolijo; uno narra el hecho desnudo, otro incluso da las razones del mismo. Recurre también a la costumbre del lenguaje humano que no siempre usa las palabras en su acepción propia *(Faust* XXXIII 7). Concluye invitando al maniqueo a que le narre algo dos veces, aun intentando ser fiel a la verdad; se percibirán notables diferencias en el uso de los vocablos y en el orden de los mismos y de los conceptos. ¿Por qué exigir, entonces, que los evangelistas hayan dicho lo mismo de idéntica manera? *(Faust* XXXIII 8). En un mismo relato se hallan muchas cosas diversas, pero no opuestas *(diversa-adversa);* muchas distintas, pero no contrarias *(varia-contraria).*

Así pues, la fe y la disciplina católica admiten con razón que todo lo que aparece en la Escritura católica es verdadero, aunque los textos parezcan oponerse; en el caso de no poderlos combinar hay que pensar en la propia incapacidad para comprender, antes que afirmar que han mentido los hagiógrafos o la Escritura *(Faust* XII 6). ¿Quién podrá soportar que un lector u oyente de la Escritura, que goza de tan gran autoridad, se atreva a culparla a ella antes que a su poca inteligencia? *(Faust* XXXII 16).

Los planteamientos generales son necesarios, pero no siempre son suficientes. No basta con afirmar la verdad de la Escritura. Hay que detenerse en el texto concreto que se tiene entre las manos. El método de la transcripción manual conllevaba la posibilidad de múltiples errores. Se imponía, por tanto, la necesidad de la crítica textual. Esta conciencia es otro de los favores que Agustín debe, al menos indirectamente, al maniqueísmo. El recurso a otros códices se hace necesario. De hecho, reprocha a los maniqueos que en la disputa con los católicos sobre la autenticidad o no de algunos textos recurren al criterio personal de la conformidad con la propia doctrina, en vez de al otro más objetivo de la crítica textual, consistente en consultar otros códices más veraces, o mayores en número, o más antiguos, o en la lengua original, o de otras zonas geográficas *(Faust* XI 2; XXXII 16).

Una vez asentada la lectura correcta, en la medida de lo posible, queda en pie que toda la Escritura es verdadera y que sólo la Escritura es verdadera en su totalidad; que sólo desde ella se puede argumentar con valor y nitidez. Es el proceder de Agustín: «Lo he probado mediante las Escrituras santas, eclesiásticas y canónicas» *(Félix* I 12). «Fuera de las Escrituras eclesiásticas, canónicas y católicas, ninguna otra tiene peso de autoridad alguno» *(Faust* XXIII 9). Esto significa que se ha de dar la misma credibilidad a un texto que a otro, siempre que esté contenido en ellas *(Faust* VII 2); es decir, se ha de creer a la Escritura en su totalidad *(Faust* XV 13). Esto es lo que creen los católicos; los maniqueos sólo fingen que lo creen *(Faust* XXVI 3).

Su interpretación

Reconocida ya la auténtica Escritura, reconocida su verdad y autoridad, el paso siguiente consiste en saber cómo se la ha de interpretar. Pero antes incluso de exponer las normas y criterios en base a los cuales ha de orientarse esa interpretación, es preciso detenerse en otro aspecto fundamental, al menos por la frecuencia con que a él se refiere el obispo de Hipona y por la importancia que él le asigna: la disposición con que se ha de acercar el lector o comentador al texto bíblico.

A la vez que aclara por qué los maniqueos han errado tan manifiestamente, indica qué actitud evitará el error. Los maniqueos han errado tan a las claras porque han carecido de las condiciones necesarias para acercarse a la Escritura. Refiriéndose a Fausto que había afirmado no haber hallado nada en el Antiguo Testamento que fuese anuncio de Cristo, Agustín manifiesta no sentir extrañeza ninguna, puesto que aunque tuviera ojos para leer, carecía del «corazón» para comprender; colocado ante la puerta del misterio divino, en lugar de llamar con la confianza de la piedad, se puso a insultar con el orgullo de la impiedad *(Faust* XII 30). Lo que sobre todo reprocha Agustín a los maniqueos es que ya, de entrada, se colocaron en una actitud crítica ante la Escritura. En lugar de acercarse con el ánimo propio de quien busca, lo hacen con espíritu de animosidad contra ella *(Faust* III 2.3; *Util* 3,9; *Génes* II 2,3; I 15,24). Con expresión certera: «los maniqueos, a los que sufrimos como jueces de la Escritura divina» *(Faust* XXII 12). En consecuencia, esta actitud arrogante, fruto de la impiedad que no de la piedad, o bien les cierra el ojo del corazón para

que no vean absolutamente nada, o bien les produce estrabismo que les hace ver torcidamente, y que aprueben o desaprueben lo que debieran desaprobar o aprobar respectivamente (*Faust* XVI 14). A quien intenta maltratarla, en ningún modo se le permite comprenderla (*Adiman* 12,1). De hecho, a quien prefiere vituperarla a conocerla, se le cierra incluso el conocimiento de las cosas más evidentes (*Génes* I 3,5). Les ciega la malicia y con su mente torcida pretenden torcer todo (*Génes* I 5,8). Al leerlas con mente torcida, no merecieron entenderlas (*Faust* XXII 59), pues ningún misterio se descubre a los indignos (*Génes* I 13,19). He aquí cómo describe Agustín a los maniqueos al respecto: «Por ser malos las leéis con malas intenciones; por ser necios no las entendéis y por ser ciegos no veis» (*Faust* XXXIII 7). El hecho no es secundario, sino que afecta al mismo ser: si los maniqueos en lugar de criticar y acusar la Escritura, la hubiesen reverenciado y se hubiesen puesto en actitud de búsqueda, ni siquiera serían maniqueos (*Génes* II 2,3). La Escritura es de tales características que sólo la critican quienes no la entienden, y a la vez sólo quienes la critican se incapacitan para comprenderla. En expresión feliz, a ningún enemigo se le permite conocerla, y una vez que se la conoce necesariamente se es amigo de ella (*Costum* I 25,46; *Faust* XXII 34). Otra causa de ceguera, impedimento para una comprensión posterior, es el desprecio de lo ya comprendido (*Faust* XVI 32).

Junto a la crítica de las actitudes maniqueas, se halla la exposición de cuál debe ser la auténtica postura. Si la arrogancia, la soberbia y la impiedad cierran la puerta a la comprensión, ¿qué es lo que la abre? ¿Cuál es la auténtica actitud con que uno debe acercarse a ella? Como mínimo se requiere una actitud neutra, aunque mejor sería una actitud amorosa. En expresión suya: «Ante todo ha de procurarse no odiar a los autores; luego amarlos» (*Util* 6,13). Y esto no es exigencia particular de la Escritura, sino de cualquier escrito. Sólo desde el amor se hace comprensible. Pero el requisito más subrayado es el de la piedad: el *pie legere* o *credere* (*Faust* III 5; *Génes* I 5,9; *Faust* XII 25; XVI 13; XXII 96). La piedad es esa actitud de sumisión a Dios y a su verdad, la disposición de aceptarla, de dejarse juzgar por ella, antes que juzgarla a ella. Y precisamente una manifestación de esa piedad consiste en creer incluso antes de haber comprendido, creer que dice la verdad antes de haberla percibido (*Génes* I 11,17). La experiencia propia puede ayudar, pues no se trata más que de creer

que se da en el caso concreto que no comprende lo mismo que en situaciones anteriores, no comprendidas entonces, pero sí ahora (*Faust* XV 9). En este sentido Agustín repetirá una y otra vez que el comprender es, en cierto modo, una conquista del hombre, algo que él ha de merecer. ¿Cómo? Leyendo piadosamente se hará digno de entender (*Faust* XXII 10.15), o creyendo con igual piedad lo que aún no entiende merecerá esa comprensión (*Faust* XXII 53; *Génes* I 5,8). Pero no se debe olvidar que la comprensión es, ante todo, don de Dios. Por eso Agustín se sirve con frecuencia en este contexto de las palabras de Mt 7,7: *Pedid y se os dará, buscad y hallaréis, llamad y se os abrirá* (*Faust* III 4; XV 8). La oración, que no existe sin humildad, derriba el impedimento de la soberbia y alimenta y manifiesta la piedad que, como he indicado, nos consigue la comprensión (*Costum* I 1,1). Por sus características peculiares, el ponerse a leer la Escritura se convierte en un *quaerere*, un buscar, que ha de ser realizado también *pie et fideliter*, es decir, que ha de estar informado por la piedad y la fe. Con palabras agustinianas, es preciso tener un instrumento adecuado, el ojo piadoso (*Faust* XVI 13). En un texto Agustín utiliza el adverbio *placide* que tiene su peculiar relevancia, en cuanto que indica la actitud pacífica del alma, en contraposición a la de los maniqueos, siempre movidos por el afán de pelea. Pero no se debe pasar por alto otro adverbio que aparece repetidamente en las páginas del santo y que no se refiere a una actitud religiosa, es decir, referida a Dios, sino simplemente humana: *diligenter,* junto con el sustantivo *diligentia;* es el esmero, el interés, el esfuerzo (*Génes* I 2,3). La comprensión, don de Dios como decíamos, debe conquistarla también el hombre, no sólo por la fe, sino también mediante su trabajo. En qué consista esa *diligentia* lo expresa con exactitud en el capítulo inicial de la obra *Las costumbres de la Iglesia católica:* en recurrir a los que tienen por profesión el exponerla. Sucede con frecuencia que textos que parecen carentes de sentido a gente indocta, cuando los explican los entendidos, se reciben con tanta mayor alabanza y dulzura cuanto era más difícil descifrarlos. El texto concluye sintéticamente: «Dos cosas son necesarias: la diligencia y la piedad; la primera nos conducirá a los que verdaderamente poseen la ciencia, y la otra nos hará merecedores de adquirirla» (*Costum* I 1,1). El recurso de Agustín a otros *tractatores* o expositores no es

raro [159]. Es lo que recuerda a los maniqueos que debían haber hecho y les recrimina el no haberlo hecho (*Adiman* 3,4; *Faust* III 4).

Son muchas las páginas de la polémica antimaniquea agustiniana dedicadas a exponer los criterios de interpretación de la Escritura. Por razones fáciles de comprender, en la mayor parte de los casos se refiere al Antiguo Testamento. Los maniqueos negaban su autoridad, su origen divino y objetaban a sus contenidos. Una interpretación adecuada quitará todo fundamento a dichas críticas.

Agustín parte de una *dispensatio,* de un plan, del Espíritu Santo en relación con la Escritura. Su lectura ha de tender precisamente a captar esa *dispensatio* (*Adiman* 15,3) a cuyo cumplimiento tiende todo (*Adiman* 17,6), encerrada tanto en las palabras como en los acontecimientos (*Contra Secund* 26). Con otras palabras, la Escritura contiene grandes misterios; su descubrimiento dictará el sentimiento frente a la vanidad de los herejes: o bien de dolor en cuanto son hombres, o bien de irrisión por cuanto son soberbios (*Génes* I 3,5). La comprensión recta de la Escritura exige partir de la existencia de figuras. Al maniqueo que, admitiendo el Nuevo Testamento, lo niega para el Antiguo, le aplasta la cerviz la autoridad del Apóstol que lo afirma explícitamente en 1 Cor 10,11: *Todo les acontecía en figura* (*Faust* XII 37). Cuanto más oscuros parecen los textos que los herejes recriminan, tanto más maravillosos tesoros ocultan si se los examina y escruta con atención. Es preciso creer que nada hay escrito en los libros proféticos que no sea signo de alguna realidad futura. Y si hay algo que no lo significa directamente, su presencia no es superflua, sino que sostiene a lo que sí significa. El ejemplo del que se sirve es el del instrumento de cuerda: son éstas, las cuerdas, las que producen el sonido, pero precisan de la caja para sostenerse y para que se produzca dicho sonido (*Faust* XXII 94). Se puede discutir que lo significado sea una realidad u otra, pero no la existencia de ese significado figurado, a no ser que el texto edifique las costumbres y la piedad en su significado literal (*Faust* XXII 95). No sólo es profética la lengua, sino también la vida de los personajes (*Faust* IV 2).

Cabe preguntarse ahora por la razón de ese lenguaje enigmático, alegórico o figurativo, parabólico o profético, utilizado

[159] *Almas* 9. Nada más ordenado sacerdote se puso en movimiento para adquirir libros de comentaristas de la Escritura y con ese fin mandó amigos a hacerse a la mar: Alipio y Profuturo (*Cartas* 28 y 71).

por la Escritura de Dios. El problema se lo plantea Agustín repetidamente e intenta darle respuesta. Lo hace desde una doble perspectiva, que tiene su punto de centro en el hombre y en Dios. Fijémonos primero en el hombre. Por una parte, responde a la limitación humana: debido a la debilidad de los «párvulos», incapacitados para entender las cosas invisibles, a éstas se las indica mediante cosas visibles (*Génes* I 5,9). En definitiva se trata de acomodarse a la capacidad del lector (*Comentario literal al Génesis* 5,19). En otros textos Agustín aducirá motivaciones distintas: responde a un plan educativo de Dios. A veces la Escritura es explícita, otras veces no tanto; en el primer caso se trata de instruir nuestra ignorancia; en el segundo o bien de ejercitar nuestra pericia para traer a la memoria lo que hemos aprendido en otro lugar, o bien para sacudir la propia pereza para que investiguemos lo que aún desconocemos (*Faust* XXII 45; *Adiman* 17,5). La idea aparece frecuentemente: el lenguaje misterioso, alegórico y oscuro tiene por finalidad, prevista y querida por Dios, ejercitar al investigador y deleitar al descubridor (*Faust* XII 7; VI 7). Si la Escritura tiene partes cuyo significado no es claro, sino en clave figurada, Dios lo ha querido para ejercitar las mentes de los que buscan la verdad y para apartarlos de los asuntos carnales, ocupándolos en los espirituales (*Génes* II 1,1). Toda la teoría de Agustín se resumen en este texto: «Muchas cosas se expresan de forma sencilla y más accesible a las almas que reptan por la tierra para que de lo humano se eleven a lo divino; otras muchas, en cambio, aparecen en forma figurada para que la mente estudiosa se ejercite útilmente en las cuestiones y se halle mayor gozo en la solución» (*Costum* I 17,30). *Suaviter et utiliter* son dos adverbios frecuentemente utilizados por Agustín en este contexto. Tampoco pasa por alto la utilidad de las herejías para estimular el estudio de la Escritura (*Génes* I 1,2): «Si no tuviera adversarios mendaces, la verdad se buscaría con menor diligencia» (*Sermón* 51,11).

Pero no sólo hay cosas ocultas, misteriosas, figuradas; hay también expresiones impropias referidas a Dios y que turban con frecuencia a los ignorantes, y que necesitan explicación. Su existencia no se debe a un plan de Dios que busque acomodarse a los pequeños o ejercitar a los estudiosos, sino a la incapacidad del lenguaje humano para hablar de Dios. Agustín se detiene en este aspecto sobre todo en los escritos de la primera época. Cuando la Escritura emplea términos para hablar de Dios, que repugnan a la concepción que de El tiene el

hombre, está indicando que nada puede afirmarse dignamente de Dios. La divina Majestad supera con inefable sublimidad todos los recursos de cualquier lengua (*Adiman* 7,4; 11; *Génes* I 8,14). Por tanto, cuando se aplican a Dios términos como celos, ira, arrepentimiento, etc., no están puestos para indicar alguna perturbación o tormento en El, sino para que los hombres, al considerar que son indignos de Dios, se vean forzados a admitir que son igualmente indignos de él incluso aquellos otros que ellos creen que le cuadran. Y Agustín recurre a hablar de una primera «encarnación»: la Sabiduría de Dios que iba a descender a un cuerpo humano, descendió primero hasta las palabras humanas. Se puede dar razón del uso de esos términos, pero nunca se puede decir algo digno de Dios, pues ya es indigno por el hecho de que haya podido decirse (*Adiman* 13,2). Con expresión agustiniana «soportemos la condición de la palabra humana para llegar al silencio divino» (*Adiman* 11).

Así pues, una lectura de la Escritura, guiada por la verdad, conlleva el creer que los preceptos contenidos en ella, aunque parezca que no convienen a la misma Escritura o a Dios, no han sido prescritos ni ejecutados ni escritos en vano (*Faust* XXII 91). No sólo es profético lo narrado, sino hasta la narración misma (*Faust* XXII 83). La realidad figurativa es tan clara que ya la percibió incluso Filón, aunque después se equivocara al no referir a Cristo su interpretación [160]; ni los paganos se oponen a ella, pues hacen lo mismo con sus fábulas (*Faust* XII 39-40) [161].

Descubrir la existencia de ese sentido figurado no es particularmente difícil para quien esté atento. En su práctica exegética, Agustín da algunos criterios. Una expresión ambigua es indicio de la existencia de un sentido figurado (*Génes* II 22,33); igualmente el hecho de que Dios exija algo de lo que no tiene necesidad (*Faust* VI, 5); la existencia de cosas superfluas junto a otras necesarias amonestan al espíritu humano, a su mente racional a ver que se significa algo y luego a que se busque ese significado (*Faust* XII 38; XXII 96); cualquier incongruencia, cualquier cosa que se salga de lo normal y sobre todo cualquier afirmación o hecho que se aplique a Dios des-

160 Junto a escritos exegéticos de carácter literal tiene otra gran parte de explicación alegórica de textos del Génesis. Pero obviamente esa explicación alegórica no es referida a Cristo, sino que se mueve dentro de las coordinadas del pensamiento helénico con el que intenta combinar el pensamiento judío. Véase J. DANIÉLOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandría* (Madrid 1962).

161 Véase J. PEPIN, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris 1958); *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie*, en *Recherches Augustiniennes* 1 (1958) 243-286, particularmente p.267-285.

diciendo de él, es una llamada, un aviso de que existe una realidad oculta, un misterio y que hay que descubrirlo (*Faust* XXII 56; *Util* 7,17).

Estando así las cosas, se impone el saber leer la Escritura. Al santo le gusta poner el ejemplo de las letras dibujadas en la pared. Uno puede apreciar la belleza caligráfica, pero si no sabe leer quedará sin comprender. El primer paso, pues, consiste en saber que esos signos son símbolo de algo; sólo entonces se podrá dar el paso siguiente que consiste en interpretarlos (*Faust* XII 37) [162].

Respecto a los sentidos de la Sagrada Escritura Agustín ha experimentado un ligero cambio, más de formulación que de contenido propiamente. Así en el *Coment. al Génesis en réplica a los maniqueos,* del 389, distinguía entre *secundum historiam y secundum prophetiam:* «Todo este texto (Génesis) se debe examinar primero conforme al sentido histórico y después según el sentido profético; en el sentido histórico se narran los hechos, en el profético se anuncian las cosas futuras» (II 2,2). En *La utilidad de la fe,* del 391, habla ya de la Escritura cuadriforme, mencionando la historia, la etiología, la analogía y la alegoría, y se disculpa de emplear términos griegos, amparándose en la falta de equivalentes latinos. «Se ofrece (el Antiguo Testamento) según la historia cuando se enseña qué ha sido escrito o realizado, qué no ha sido realizado, aunque se haya escrito como si hubiera sido realizado; según la etiología, cuando se muestra por qué motivo se ha dicho o realizado algo; según la analogía cuando se muestra que no existe oposición entre ambos Testamentos; según la alegoría cuando se indica que ciertas cosas no han de ser tomadas literalmente, sino entendidas en sentido figurado» (*Util* 3,5). Un poco más adelante lo sintetiza así: «Este es, pues, el modo de proceder de quienes buscan con afán piadoso el sentido de las Escrituras. Ha de mostrarse cuidadosamente el *ordo rerum,* la razón por la que se hace o se dice, la armonía que hay entre uno y otro testamento... y los grandes misterios figurados» (*Util* 3,9). Aunque Agustín habla de cuatro, se pueden reducir a dos: el literal del que se contemplan tres aspectos: la materialidad del hecho, los motivos y el acuerdo entre ambos Testamentos, y el alegórico al que antes llamó profético. Muestra también que esas cuatro formas de acercarse al Antiguo Testamento las utilizaron tanto el Señor como los apóstoles (*Util* 3,6-8).

162 Lo que presupone en la Escritura más de un «sentido» en el lenguaje posterior.

Dos años más tarde, en el 393, vuelve el tema con estas palabras: «De cuatro modos distintos exponen algunos comentaristas la ley: según la historia, la alegoría, la analogía y la etiología» (*Comentario literal al Génesis, incompl.* 2). Las variantes respecto al texto anterior son casi exclusivamente de orden. En el otro *Comentario literal al Génesis,* escrito en el 401, ya no habla de cuatro «partes», sino de dos: la Escritura, en vez de *quadrifaria* es *bipartita.* Y continúa: «En todos los libros santos conviene inquirir qué cosas eternas se insinúan en ellos, qué hechos se narran, qué realidades futuras se anuncian y qué preceptos se mandan o amonesta que se cumplan. En la narración de los hechos preguntamos si todos han de tomarse únicamente en sentido figurado o han de aceptarse y defenderse también conforme al sentido histórico y literal. Pues ningún cristiano osará decir que no han de entenderse en sentido figurado, si atiende al Apóstol que dijo en 1 Cor 10,11: *Todo les acontecía en figura*» (I 1,1). En definitiva es a este doble plano al que recurre habitualmente la exégesis agustiniana. Pero hay que resaltar algunos detalles. El primero se refiere a la primacía del sentido figurado sobre el literal, en cuanto que el figurado existe siempre, de forma que se puede recurrir a él cuando no cabe el histórico (*Génes* II 2,3). Al mismo tiempo en el texto del 401, el sentido figurado se da por descontado, mientras que se pregunta si ha de recurrirse también al histórico-literal, aunque la respuesta sea positiva [163]. Pero estos textos citados se refieren al Génesis en concreto y no se debe generalizar o extender a todo el Antiguo Testamento y menos a toda la Escritura.

A la hora de descifrar ese misterio, de desentrañar ese significado, el primer criterio lo constituye la fe. Los textos que contienen hechos o dichos figurados han de interpretarse todos y ser comprendidos de acuerdo con la sana fe (*Génes* II 12,17); más aún, la misma duda que está en la base de la búsqueda no debe sobrepasar los límites que marca la fe católica.

Ya en la acción interpretativa, el cristiano no se encuentra solo. El Apóstol ha ido delante abriendo camino y marcando las reglas que han de regir a quienes vayan tras él. Los apóstoles, piensa Agustín, a pesar de conocer todos los significados, expusieron solamente una parte, para dejar reglas que permi-

[163] *Comentario literal al Génesis* I 1,1: «Con referencia a la narración de hechos acaecidos la pregunta es si hay que entenderlos todos únicamente en sentido figurado o si hay que afirmarlos y defenderlos también en su realidad histórica» (*secundum fidem rerum gestarum*).

tan descifrar los restantes (*Adiman* 12,5). Al exponernos un texto, Pablo nos dejó la clave para llegar a la comprensión de los demás (*Faust* XII 29). La Escritura misma nos da las normas para que se la interprete. Si no hubiese algunas cosas claras, no se podría llegar al criterio (*sensus*) que hiciese claras las oscuras (*Faust* XII 7). Por ejemplo a propósito de las visiones: Las muchas que han sido descritas con claridad nos hacen ver cómo las han comprendido quienes las escribieron tal como a ellos se le habían dado en figura (*Adiman* 28,2).

La providencia divina ha combinado en la Escritura los enigmas y las alegorías para ejercitación del investigador y deleite del descubridor con otros textos que dan la clave de interpretación de los mismos (*Faust* XII 7). Con todo, el intérprete ha de partir siempre de que el resultado no está claro en todos los casos (*Faust* XXII 88). La acusación constante de Agustín a los maniqueos de tomar textos sueltos, desvinculados de su entorno y de hacer una selección caprichosa de los mismos (*Adiman* 3,3; *Félix* II 3; *Faust* XIII 5; XVI 29; XXIV 2; XXXI 4, etc.) le obliga a insistir en lo contrario: la Escritura ha de ser interpretada como una totalidad, considerando los textos en su contexto (*Almas* 9; *Adiman* 12,4; 14,2; *Faust* XVI 3, etc.), pues hay que deducir el valor de los términos por la comparación de los textos (*Faust* XVI 13). Tal es la praxis agustiniana (*Faust* XI 8; *Fortun* 19). El valor del criterio es tal que con frecuencia evita el tener que recurrir a un entendido. Dice a Secundino: «Lee todo el capítulo, haciéndote atento un piadoso interés, en lugar de dejarte turbar por un pertinaz deseo de pelea, y tu propio ingenio, con la ayuda de Dios, sin necesidad de ninguna otra ayuda, verá lo mismo que estoy afirmando» (*Contra Secund* 10).

La interpretación de la Escritura requiere conocer su particular modo de hablar. Posee unas ciertas reglas cuyo conocimiento es imprescindible para acercarse a ella y eliminar muchas aparentes incongruencias. Agustín suele designarlas precisamente con el nombre de *regulae*. Así, por ejemplo, suele referirse a Dios lo que es obra de Dios, pero en el hombre: cuando habla del descanso de Dios, se refiere al descanso que Dios procura al hombre (*Génes* I 22,34); cuando la Escritura dice que Dios llamó día a la luz, no hay que preguntarse en qué lengua la llamó, pues «llamó» está puesto por «hizo que se llamase» (*Génes* I 9,15). Es igualmente norma de la Escritura el que, para significar una realidad, una persona represente a una u otra distinta (*Faust* XVI 17); indica lo futuro

como ya realizado (*Sermón* 22,1-2); cuando habla el profeta hay que entender que es Dios quien habla (*Sermón* 2,5), etc. En consecuencia, cuanto mayor es el trato con las Escrituras, tanto más claras resultan (*Génes* I 9,15).

Pero al mismo tiempo hay que conocer el lenguaje humano. Aunque la Escritura es palabra de Dios, ésta se expresa según el lenguaje humano. A esta realidad recurre Agustín frecuentemente en la polémica con Fausto de modo especial, pero no sólo en ella. Muchos problemas y recriminaciones a la Escritura se solucionarían con sólo prestar atención al modo habitual de hablar de los hombres. Al respecto puede leerse un texto del *Contra Faustum,* donde Agustín concluye: «¿Qué, pues? ¿Es que cuando leemos nos olvidamos de cómo solemos hablar? ¿O es que la Escritura tenía que hablar con nosotros de modo distinto a como lo hacemos nosotros?» (*Faust* XXXIII 7). Agustín recuerda a Fausto que si los paganos le presentasen las mismas objeciones que le presenta él, le sería más fácil responderles, con el simple recurso a sus escritos; en ellos se demostraría que uno no es imprudente por el hecho de preguntar algo, ni considerarían hombre a aquel en cuyos libros se preguntasen muchas cosas con la única finalidad de que cada uno se convenza a partir de las propias respuestas, pues quien pregunta no sólo sabe lo que quiere que el otro le responda, sino también lo que va a responder (*Faust* XXII 16). Menciona también el uso impropio de los términos, por el que se designa mediante uno u otro lo que le es muy cercano, distinto o incluso contrario. Después de presentar un largo elenco de casos en que se da esta *abusio,* concluye: «Y ¿quién es capaz de mencionar todos los casos en que la *mos locutionis,* sirviéndose de tal licencia, usurpa significados?» A lo que —continúa él— hay que añadir las peculiaridades propias de cada lengua. Así concluye, por ejemplo, respecto a la ira de Dios: «Dios no pierde la calma cuando se aíra; antes bien, ira está puesto en lugar de venganza, ya sea por *abusio,* ya por alguna propiedad de la lengua hebrea» (*Faust* XXII 18). Para comprender el término «hermano» hay que recurrir también a las peculiaridades de la lengua bíblica, pues «la Escritura atesta que entre los antiguos suele llamarse con el nombre genérico de hermano-hermana a todos los consanguíneos» (*Faust* XXII 35). Algo parecido ha de decirse respecto a «mujer» (*Faust* XI 1). Para la interpretación del significado no carece de utilidad el recurso a la etimología, particularmente de los nombres propios. Así lo ha hecho Agustín

(*Faust* XXII 52.55ss.84ss). La traducción de los nombres muestra con suficiencia el significado del hecho (*Faust* XXII 56).

Otro aspecto ha de tenerse en cuenta: la diversidad de posibles significados, y que no siempre se acertará con el auténtico (*Faust* XXII 91). Varios signos pueden expresar una misma realidad y un mismo signo puede expresar realidades diversas. Agustín reprocha a Fausto el no haber comprendido esta verdad. Se equivocan, les dice, quienes piensan que por cambiar los signos y los ritos cambian ya las realidades. Una misma realidad la pueden anunciar tanto los ritos proféticos como los Evangelios. El ejemplo de la palabra es la mejor ilustración: las distintas formas de un sonido cambiante según los tiempos se refieren a una misma realidad: futuro y presente (*Faust* XIX 16). Hay otros subsidios para poder discernir el significado de un texto. Uno de ellos es el recurso a otros códices. La práctica no es rara en Agustín. Así muestra que en Is 45,7 «crear» equivale a «ordenar» amparándose en otros manuscritos (*Costum* II 7,9; *Génes* I 5,9). El recurso ha de alargarse incluso a los códices griegos (*Fund* 39; *Faust* XI 4). En algún caso hasta intenta disculpar a Fausto presumiendo que hubiese topado con un códice mendoso (*Faust* VI 9). Tampoco se le pasa por alto aludir a la importancia de la puntuación que se establezca (*Faust* XXI 2).

El intérprete ha de estar atento igualmente a otro aspecto. Del hecho de que la realidad significante tenga una connotación moralmente negativa, no se sigue que el significado sea igualmente negativo. Al contrario, mediante ciertas obras malas de personajes bíblicos se significan hechos futuros buenos. Todo ello en virtud del poder de la bondad de la divina providencia. Tal significación positiva no resulta por la obra del pecador, sino por la del escritor, puesto que la misma narración es profética. Bajo la orden e inspiración del Espíritu Santo, el hagiógrafo recoge los hechos de los hombres y, al intercalarlos, hace que pasen a significar las realidades que intentaba profetizar; y para profetizar realidades positivas no interesa el que los hechos significantes sean buenos o malos (*Faust* XXII 83).

Por su parte, el intérprete ha de tomar siempre una actitud de humildad; es decir, ha de aceptar que otros puedan llegar a una comprensión más justa, más acertada o más completa que la suya (*Faust* XXII 19). Precisamente por esta limitación humana no hay que extrañarse de que haya discusiones entre los estudiosos de la Escritura; si buscan la verdad, tales discusio-

nes tienen lugar dentro de la concordia: *concorditer disputatur* (*Faust* XXII 8). Y no tiene nada de deshonroso el acudir a otras «autoridades» (*Génes* II 7,9). Por otra parte, Agustín no exige que se acepten los resultados concretos de su interpretación, pero sí los principios sobre los que se rige (*Faust* XXII 95).

De las páginas anteriores resulta claro que el mayor problema en la discusión católico-maniquea sobre la Escritura lo constituía la postura ante el Antiguo Testamento. Agustín escribe una obra que versa exclusivamente sobre la concordancia entre ambos Testamentos, la *Réplica a Adimanto.* Pero el problema sale a relucir en los demás escritos, particularmente en el *Contra Fausto.* A la vez que refuta los postulados maniqueos, presenta la postura católica. Comencemos por su refutación.

Ante todo les dice que están incapacitados para comprenderlo porque desconocen lo que es pensar la santidad y la justicia (*Faust* XXII 6). En segundo lugar, les indica que no dan en el blanco, pues lo que critican ellos no corresponde con lo que enseñan los católicos (*Adiman* 12,5; *Util* 5,12). Además, el método de que se sirven, el sacar los textos de su contexto, no es justo, pues aplicado al Nuevo Testamento daría los mismos resultados que obtienen los maniqueos aplicándolo al Antiguo. Con él se podría demostrar que el Antiguo es bueno y el Nuevo malo. Según tal criterio se podrían hallar incluso dos Testamentos dentro de cada uno de ellos (*Faust* XXII 77). Más aún, quien lea la Escritura con ojos piadosos hallará en el Nuevo lo que los maniqueos reprochan al Antiguo y en el Antiguo lo que ellos alaban en el Nuevo (*Adiman* 13,4; 27; *Faust* XXII 21). En este sentido Agustín se esfuerza por mostrar la identidad de contenidos en uno y otro Testamento: en uno y otro se habla de la misericordia y de la severidad de Dios (*Adiman* 17,5; 7,3). Por haber sido escritos por un único Dios, uno y otro van de acuerdo y se ajustan por lo que respecta a su paciencia que invita a la penitencia, indulgencia que perdona a los que se arrepienten y justicia que castiga a los que no quieren corregirse (*Adiman* 7,5). La justa medida en la venganza y el total perdón de las injurias no sólo está mandada en el Nuevo Testamento, sino también preanunciada en el Antiguo (*Adiman* 8); en uno y otro Testamento se puede leer la misma actitud ante las riquezas: objeto de deseo o de huida, de acogida o de rechazo, aunque según los grados correspondientes a cada época (*Adiman* 19,2). Otras veces les

forzará a admitir la verdad divina de alguna afirmación para luego mostrarles que está contenida en el Antiguo Testamento (*Costum* I 28,57). Les hará ver que lo que ellos ponderan y alaban lo estimula vivamente el mismo Antiguo Testamento (*Costum* I 17,31).

Pero, como indicamos, la labor de Agustín no se para aquí. Para él era más importante mostrar positivamente el punto de vista católico. Su primer argumento va a consistir en servirse de quienes ellos aceptaban como autoridad. Aquellos en quienes ellos creen se sirvieron de la analogía (*Util* 3,7). Jesús mismo cita el Antiguo Testamento (*Costum* I 28,57; *Faust* XXII 14). *Per longum et latum* les demostrará que Cristo no vino a disolver la ley y los profetas, sino que fuerza a que se la entienda; no vino a disolver la Escritura antigua para que pereciese lo figurado en ella, sino que la abrió para que se manifestase (*Adiman* 2,2). Que el Antiguo Testamento contenía las figuras que se iban a cumplir en nosotros no es una invención o sospecha de Agustín, sino la interpretación de Pablo (*Faust* IV 2). De qué cosas era figura lo mostró en parte el Señor y en parte el Apóstol (*Faust* XVI 10). En efecto, en el Antiguo Testamento se ocultaba bajo un gran velo la gracia del Nuevo, mientras que en el Nuevo se revelaba la oscuridad del Antiguo (*Faust* XXII 27; XII 3). Para quienes lo entienden rectamente el Antiguo es todo él una profecía del Nuevo (*Faust* XV 2). La afirmación más general: «Es tal la *praedicatio* y la *praenuntiatio* del Nuevo Testamento, que no hay ningún precepto o promesa, aunque ardua y divina, en la disciplina evangélica o apostólica, que falte en los libros del Antiguo» (*Adiman* 3,4).

Hay, pues, una *congruentia* entre ambos Testamentos, pero evidentemente existen también diferencias que los distinguen. Uno y otro corresponden a una admirable y muy ordenada distribución de los tiempos, querida por Dios (*Adiman* 3,4). Los preceptos, los consejos, las cosas permitidas cambian no por la volubilidad del que lo manda, sino de acuerdo con el plan de quien los dispensa, ajustándose a la diversidad de tiempos (*Faust* XXII 77). La imagen de que se sirve Agustín es la de la distinta medicación que se receta a un enfermo según las distintas fases de su enfermedad. El enfermo no debe reprender la medicina doctrinal, si hoy se le ordena tomar una cosa y mañana otra, y se le prohíbe lo que se le había recetado antes. Eso es requerido por el fin que se pretende: la salud del cuerpo (*Faust* XXXII 14). Así, pues, no es distinta la doctrina,

sino sólo los tiempos (*Faust* XVI 18). Por otra parte, el Antiguo Testamento es el de las promesas figuradas, mientras que el Nuevo es el de los cumplimientos manifiestos; el primero está destinado a hombres carnales, el segundo a espirituales (*Adiman* 20,3); aquél a siervos para quienes es un peso, éste a libres para quienes constituye una gloria (*Adiman* 16,3); en aquél mueve el temor, en éste el amor. En palabras del santo: «Esta es la más breve y clara diferencia entre los dos Testamentos: el temor y el amor; el temor pertenece al Antiguo, el amor al Nuevo, pero uno y otro han sido dispensados y unidos por la *dispensatio misericordiosissima* del único Dios» (*Adiman* 17,2). En el primer tiempo, el del temor, se encarecía ante todo la severidad de Dios, mientras que en el otro, el del amor, su bondad; por lo que respecta a los hombres, en aquél servían a la ley por medio de la carne; en éste se adhieren a Dios por medio del Espíritu (*Adiman* 22). Lo significado por el Antiguo Testamento era conocido ya entonces por algunos santos; pero la diferencia está en que en el Nuevo, una vez revelado, se anuncia a todos los pueblos. Entonces era el momento de la significación, ahora el de la manifestación. «La Escritura, que entonces era recaudadora de obras significantes, ahora es ya testigo de las realidades significadas; lo que entonces se significaba como anuncio, ahora se lee como prueba» (*Faust* VI 9; XVI 32).

Los maniqueos reprochaban a los católicos su incongruencia respecto al Antiguo Testamento: de un lado afirman aceptarlo y, de otro, discriminan unas partes en favor de otras; cumplen unas prescripciones mientras dejan caer otras. En esta actitud se amparaban ellos para mantener la propia frente al Nuevo Testamento: aceptarlo globalmente, pero rechazando algunos puntos concretos. Agustín les responde estableciendo la distinción entre los preceptos *vitae agendae* y los preceptos *vitae significandae*. Los primeros continúan teniendo validez, no así los segundos, que caen una vez que se ha revelado su significación (*Faust* X 2-3). No es cierto, pues, que acepten una parte sí y otra no; lo aceptan en su plenitud, pero no todo de idéntica manera: los primeros en su realidad literal, los segundos en su significado. El católico no acepta el Antiguo Testamento para conseguir sus promesas, sino para percibir en ellas el anuncio del Nuevo (*Faust* IV 2); no cumple como un siervo lo que se ordenó como prefiguración nuestra, sino que lee ya en libertad lo que fue escrito para confirmarnos (*Faust* VIII 2). «Nosotros no sólo afirmamos, sino que también

mostramos y enseñamos con los escritos apostólicos que los contenidos del Antiguo Testamento que no observamos eran adecuados para aquel tiempo y para aquel pueblo, y que en esos mismos contenidos que no observamos comprendemos lo que significan y nos lo apropiamos espiritualmente» (*Faust* XXXII 8).

Hagamos una breve referencia a esos significados espirituales del Antiguo Testamento. No son otros que Cristo y la Iglesia. Todo lo que se contiene en el Antiguo Testamento está escrito o bien de Cristo o bien en atención a él (*Faust* XII 7). Si los maniqueos prefiriesen investigar con piedad, antes que hablar con ligereza lo podrían ver fácilmente (*Faust* XII 25). También el gentil podría percibir lo que allí se afirma, sea de Cristo, sea de la Iglesia (*Faust* XIII 7). Todo el Antiguo Testamento se cumple en Cristo y en la Iglesia, o si se quiere, en Cristo, Cabeza y Cuerpo (*Faust* XXII 94; XVIII 7; XXII 24.38).

Esta *congruentia* y unidad entre ambos Testamentos no debe extrañar, puesto que único es el Dios de ambos; son dos voces del único Dios (*Costum* I 17,30; I 30,64). Para quienes entienden bien, en ambos se percibe la música de la unidad y paz del único Espíritu Santo (*Adiman* 3,3; 11). El autor es único: Dios, aunque se haya manifestado de manera distinta: como Señor que incita al temor al hombre viejo, y luego como Padre que invita al amor al hombre nuevo que vuelve a él (*Adiman* XVI 3).

Para concluir este apartado podemos afirmar que la relación de Agustín con el maniqueísmo, de aceptación primero y de repulsa y refutación después, fue fundamental para la formación de Agustín exegeta. Si el santo ha puesto tanto empeño en defender la verdad de la Escritura, en mostrar la armonía entre los evangelistas o la unidad entre la Antigua y la Nueva Alianza; si ha acentuado la línea divisoria entre los libros canónicos y los apócrifos; si insistió en la autenticidad de los escritos canónicos contra la teoría de las interpolaciones, y, finalmente, si concedió tanta importancia a la comparación entre los distintos manuscritos que contienen los libros sagrados, todo ello se debe en gran medida al maniqueísmo. Al maniqueísmo debe también el dedicarse preferentemente al Antiguo Testamento, sobre todo en la primera etapa de su vida de exegeta, e igualmente su interés por la exégesis alegórica [164]. Como hemos visto, junto a la refutación de las posturas mani-

[164] Véase A. ALLGEIER, *Der Einfluss...* (nota 9).

queas, iba desgranando la postura católica, y junto con la praxis exegética, iba creando un cuerpo de doctrina de cuya validez no cabe dudar, mantenidas las distancias de los tiempos [165]. Su exégesis no es siempre original; al contrario, la rapidez con que tuvo que introducirse en la batalla le obligó a buscar fuentes de inspiración, las primeras de las cuales fueron sin duda las obras de San Ambrosio, quien le introdujo en la exégesis alegórica *(Conf* V 14,24) [166]. No obstante, sí puede considerarse como original el planteamiento global frente a la Escritura, al menos en lo que se refiere al Occidente.

c) **La dogmática**

Agustín denuncia en primer lugar el carácter «fabuloso» [167] del sistema. La adjetivación que usa constituye ya una primera crítica general: «Esta fábula es larga y vacía de contenido; es un juego de niños, una diversión de mujeres y un cuento de viejas; contiene un inicio truncado, una etapa media podrida y un final en ruinas» *(Faust* XIII 6; *Naturaleza* 43). La crítica agustiniana la vamos a exponer siguiendo la triple etapa de que se sirve el dogma maniqueo para explicar la totalidad de la realidad: el principio, el medio y el fin.

El principio.—El sistema maniqueo comienza con la afirmación del dualismo radical, presentado como dos reinos, el del bien y el del mal, el de la luz y el de las tinieblas; el primero con todas las perfecciones, sin mal alguno; el segundo, el cúmulo de todos los males, carente de todo bien. Agustín les objetará que estas afirmaciones son teóricas, *a priori.* En efecto, cuando dan el paso siguiente, la descripción más detallada de cada uno de esos reinos, caen por tierra todas ellas. Es la prueba evidente de la falsedad: ni siquiera en el dominio de la ficción son capaces de mantener la lógica y la coherencia. Las afirmaciones particulares anulan las generales. La sagacidad intelectual de Agustín saldrá a relucir una vez más en el

165 Véase C. BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegéticos propuestos por S. Agustín en el «De doctrina christiana», en el «Contra Faustum» y en «De consensu evangelistarum»* (Pamplona 1977). También J. SCHILDENBERGER, *Gegenwartsbedeutung exegetischer Grundsätze des hl. Augustinus,* en *Augustinus Magister* II 677-690.

166 Véase P. ROLLERO, *L'influsso dell'«Expositio in Lucam» di Ambrogio nell'esegesi agostiniana,* en *Augustinus Magister* (Paris 1954) II 211-220; *La «Expositio Evangelii secundum Lucam» come fonte dell'esegesi agostiniana* (Torino 1958).

167 El término *fabula lo* aplicaba la retórica con un significado muy preciso, que Cicerón define así: «Fabula est in qua nec verae nec verisimiles res continentur» *(De inventione* I 19,27), distinta del *argumentum* que trata de cosas que no han existido de hecho, pero que pudieron haber existido *(ibid.).*

Sobre la crítica a la dogmática maniquea puede verse P. ALFARIC, *L'évolution*... p.279-296.

sacar a la luz esas contradicciones e incoherencias. Ni el reino de la luz carece de mal, ni el de las tinieblas está privado de bien, según sus propias afirmaciones.

El maniqueísmo fundamenta su dualismo en la experiencia concreta del mal. Como el bien y el mal son incompatibles, deducen la existencia del dualismo original, puesto que ni el mal puede proceder del bien ni el bien del mal. Agustín nos informa de que los maniqueos, cuando querían captar a alguien, comenzaban preguntándole por el origen del mal, por el *unde malum (Costum* II 2,2). Aquí les plantea la primera objeción de método: antes de preguntar por el *unde* se requiere haber preguntado por el *quid;* es decir, antes de querer saber de dónde procede, hay que saber qué es, para no ir tras el origen de algo desconocido. Lo contrario es actuar *praepropere* y *praepostere,* y el resultado no es otro que fantasmas sin contenido y situaciones sin salida *(Costum* II 2,2; *Fund* 31; *Naturaleza* 4).

En el *quid* plantea Agustín su primera batalla. Una a una, va presentando las diversas respuestas, reales o deducibles, que ellos dan: 1.ª El mal es, respecto a cualquier ser, lo que se opone a su naturaleza. Pero, admitiendo esto, y nadie hay tan ciego que no lo vea, se derrumba toda la construcción herética. Si el mal es lo que va contra cualquier sustancia, no puede ser él sustancia. Todo lo que va contra la naturaleza se opone a ella y se esfuerza por hacerla perecer, de forma que al mal supremo corresponde la destrucción de la naturaleza y, por tanto, del mal, si es naturaleza, con lo que dejaría de existir *(Costum* II 2,2-3; *Fund* 36). 2.ª El mal es lo que daña. Ahora bien, dañar consiste en privar de algún bien. Admitido esto, el mal no existe como sustancia porque al reino de las tinieblas en que no existe bien alguno no se le puede dañar, y tampoco al reino de la luz, por ser inviolable. ¿A qué puede dañar eso que se llama mal? *(Costum* II 3,5). 3.ª El mal consiste en la corrupción. Nadie lo negará. Pero la corrupción no existe en sí misma, sino en otra sustancia a la que corrompe, y a la que priva o causa disminución en algún bien. La corrupción no se concibe sin la existencia de algún bien *(Naturaleza* 6). Ella en sí no es sustancia alguna; luego el mal, idéntico a la corrupción, no es una naturaleza *(Costum* II 5,7; *Fund* 35-39; 39-44; *Naturaleza* 6). 4.ª Un mal es el fuego, el veneno, una fiera, etc. Evidentemente estas realidades sí son sustancias. Pero ¿quién no verá, por poco instruido que esté, que estas cosas dañan a la naturaleza en ciertas condiciones y le son be-

neficiosas en otras? Si el veneno fuese por sí mismo un mal, al primero que haría perecer sería al escorpión que lo posee (*Costum* II 8,11). No hay, pues, mal absoluto como sustancia. Lo que para un ser es bueno, es malo para otro; una misma cosa puede ser provechosa o nociva según que se la tome o se la aplique de forma adecuada (*congruenter*). Agustín se está refiriendo en concreto a los alimentos, particularmente a las carnes, para rebatir a Fausto que presentaba a la *Hyle* (materia) como el mal, como el veneno, y a Dios como el bien, el antídoto, pero puede aplicarse a otras escalas con igual validez (*Faust* XXI 13). No hay, pues, mal que sea sustancia.

Otra constante de su argumentación consiste en mostrar la existencia y hasta la abundancia de bienes en el reino de las tinieblas, lo que evidencia que no es el mal absoluto. Aunque lo definan como un caos, no lo describen como suelen hacerlo los poetas, cual cierta materia informe sin *species*, cualidad, medida, número y peso, sin orden ni distinción, un algo de confuso y privado de toda cualidad, a lo que los griegos denominan *apoion*, sino de forma muy contraria y diversa: asocian y alinean un lado con otro, enumeran cinco naturalezas, las distinguen y ordenan, enunciando las cualidades propias de cada una, no admiten que estén solas ni que sean infecundas; antes bien, las llenan de sus respectivos habitantes y a cada uno de ellos le asignan sus formas correspondientes, acomodadas a su ser, y el bien supremo: la vida. Todo esto es un conjunto de bienes. En el reino de las tinieblas, tal como ellos lo describen, hay bienes metafísicos, bienes físicos e incluso bienes morales. El largo elenco de bienes presentes en lo que los maniqueos llaman sustancia del mal ocupa a Agustín con frecuencia (*Costum* II 9,15-16; *Génes* I 16,26; *Almas* 16-18; *Fund* 29ss; *Naturaleza* 12.41.43; *Faust* XXI 6-8,10-12.14; XX 17; *Contra Secund* 20). Bástenos aquí el haberlo recordado.

La conclusión es que no existe naturaleza alguna que no posea algún bien; más aún, por el simple hecho de ser naturaleza ya es sujeto de bienes, ya es buena (*Fund* 34,37); más todavía, el mal metafísico, el mal como sustancia no existe; el mal no es otra cosa que la inclinación de un grado de ser mayor hacia otro inferior (*Contra Secund* 12), la corrupción del *modus*, de la *species* o del orden natural. Se llama naturaleza mala a la que está corrompida, pues en su estado incorrupto es buena; y aún estando corrompida, en cuanto naturaleza, es buena, aunque sea mala en la medida en que está corrompida (*Naturaleza* 4). El mal es, sí, corrupción, pero la corrupción no

es naturaleza, a la que se opone y tiende a eliminar. De hecho, si la corrupción alcanza a la totalidad del *modus*, de la *species* y del *ordo* de las cosas corruptibles, desaparece por completo la naturaleza (*Naturaleza* 6). No existe, por tanto, un mal sustancial y originario del que proceda todo mal, raíz de todos los males (*Fortun* 21).

Pero si la descripción concreta del reino de las tinieblas no cuadra con las afirmaciones más generales, ¿qué decir respecto al otro principio originario, el reino de la luz, Dios mismo? Sabido es que lo describen como la plenitud de todos los bienes y la carencia de todo mal; pero ¿va esto de acuerdo, en congruencia con las demás afirmaciones del sistema?

Una acusación constante de Agustín se refiere a la concepción materialista de Dios. La acusación es reiterada y explícita en los escritos (*Costum* II 16,39-43; *Fund* 23; 25)[168]. Una prueba «evidente» de ello la encuentra en el culto al sol (*Contra Secund* 20; *Util* 6,13; *Almas* 2; *Fund* 2; *Faust* V 11; VIII 2; XIV 11.12, etc.). Pero más peso que todas estas afirmaciones explícitas, que pueden haber sido dictadas por la polémica, lo tienen sin duda los datos autobiográficos que se refieren a un determinado período de su vida en el que era incapaz de concebir una sustancia espiritual, incapaz de pensar nada que no estuviera extendido por espacios y lugares (*Conf* IV 2,3; *Almas* 12). Pero aquí las afirmaciones de los maniqueos contradicen también abiertamente el dato agustiniano. Ellos consideran al reino de la luz como espiritual (*Fund* 21). Podría pensarse que ha tomado como punto de referencia el materialismo del maniqueo sin cultura alguna, del maniqueo simple y de la calle, de un *Vulgärmanichäismus*[169] para criticarles y ridiculizarles[170]. Por otra parte, hay que tener en cuenta que de las mismas palabras de Agustín se puede probar que ellos no entendían este sol material como idéntico a Dios[171]. Pero siempre queda por explicar el caso personal de Agustín, de cuya veracidad no cabe dudar. Décret piensa que hay que desvincular el materialismo de Agustín de su pertenencia al maniqueísmo y asociarlo a su fe en la astrología. Se basa en el hecho de que cuando rechazó los harúspices, amparándose en su fe maniquea, frecuentaba ya a los astrólogos, y en que una vez abandonado el maniqueísmo, él seguía en la fe materialista

[168] Pero es callada también sistemáticamente en los debates tanto con Fortunato como con Félix.
[169] Véase F. Décret, *L'Afrique*... I p.306.
[170] Véase la historia narrada en *Util* 6,13 sobre una mujer que en su pasión antimaniquea pisoteaba el sol que entraba por la ventana.
[171] Véase lo dicho en p.56.

(Conf IV 3,4 y VII 1,1-2)[172]. El argumento no nos parece convincente, al menos en la primera parte. Los «fulgores corpóreos» de que habla Agustín no se refieren a los astros desde el punto de vista de los *mathematici,* sino más bien al sol y a la luna que los maniqueos adoraban[173]. Más bien creemos que, con las exageraciones que tienen su lugar propio en la polémica, unidas al afán de ridiculizar, la crítica del materialismo en boca de Agustín es sincera; que no se trata solamente de retorcer la acusación contra quien la había dirigido antes a los católicos[174]; creemos también que el materialismo de Agustín procede del mismo maniqueísmo, aunque en este sentido pueda haberlo traicionado. Es decir, del mismo modo que tomó desde su óptica personal las promesas de verdad y de ciencia de los maniqueos, alejándose del concepto que ellos tenían de verdad y de ciencia, así también él extrajo su metafísica particular de los datos del mito. La presentación de los dos reinos con la imagen del *cuneus,* es decir, en representación materialista, la cuantificación de las presencias divinas en los distintos seres, le hizo materialista y formó su espíritu de tal manera que esa estructura mental pervivió en él, aun después de abandonado el maniqueísmo. En verdad, es difícil pensar que el maniqueísmo concibiera a Dios como «material», precisamente en función del dualismo radical. Si el reino de las tinieblas era materia, su antagonista no podía serlo[175]. Aquí Agustín pudo haber sido víctima de su sistema: no habiendo comprendido el carácter mítico, no hizo caso de las afirmaciones generales y se fió más de las conclusiones que él extraía de los restantes datos presentes en el mito. Y, sin lugar a duda, la presentación del mito era materialista.

En definitiva, las aserciones de los maniqueos no se sostienen. Ni el mal que presentan es tan malo como lo presentan ni el Dios que presentan es Dios como lo presentan. El dualismo radical, pues, no es defendible. Lo han introducido para evitar la blasfemia de tener que admitir que Dios es el autor del mal. Si todo procediese de Dios —arguye Fortunato a Agustín— se le puede inculpar o bien de dar licencia para pecar —al otorgar el libre albedrío se hace cómplice del pecado—, o bien de ignorar lo que el hombre iba a ser, y en este caso delinquiría creando a un ser no digno de sí *(Fortun* 20). El hecho de considerar a Dios como autor de todo —replica Agustín— no conlleva admitirle como autor del mal. Dios, que es la causa del ser, no puede ser la causa del no-ser, es decir, de algo que tiende al no ser, en lo que consiste el mal por consentimiento unánime *(Costum* II 2,3). No existe más que un principio. Todo ser procede de Dios y, por tanto, es bueno. Es un bien por participación del bien y ser de Dios, al que se le puede dañar *per defectum,* esto es, debido a que no es la plenitud del ser. En él hay ser y no-ser. Dios, que es autor del ser, no puede ser autor del no-ser, del *defectum.* Del mal no se debe hablar en términos de esencia, sino de privación. El mal se explica desde la existencia de dos clases de bien, de ser: uno sumo, bueno en sí y por sí, sin participación de ningún otro, sino por la propia naturaleza y esencia; otro que lo es por participación; es esta naturaleza lo que puede sufrir el daño del mal. Esta naturaleza no es el sumo mal, pues se le causa daño al privarla de algún bien; ni el sumo bien, dado que puede ser despojada de algo, y si es buena no lo es por esencia, sino por participación *(Costum* II 4,6). A la pregunta sobre el origen de la corrupción se puede responder brevísimamente: del hecho de que las naturalezas que pueden corromperse no han sido engendradas de Dios, sino hechas por él de la nada. La distinción entre generación y creación es aquí fundamental *(Fund* 36.38). No hay otra salida a la discusión sobre el bien y el mal, si no es admitiendo que cuanto existe, en cuanto existe, procede de Dios y en cuanto decae del ser *(deficit ab essentia)* no procede de Dios. Pero incluso esta *deficientia* está ordenada por la divina Providencia, de forma que se ajuste a la totalidad *(Costum* II 7,10). El mal existe no como sustancia, sino como falta de sustancia; pero aun en este caso está sujeto al dominio de Dios, pues su providencia lo ordena todo al bien de la totalidad. Aunque no procede de Dios, sino de la criatura, debido al gobierno universal de Dios, la corrupción está de tal modo ordenada que sólo daña a las criaturas inferiores para suplicio de los condenados y ejercitación y amonestación de los que retornan a Dios para adherirse a él incorruptible y permanecer incorruptos, puesto que es nuestro único bien *(Fund* 38). Dios ni creó el mal, ni le puso fin, sino que lo ordenó.

En consecuencia, no existe el mal como sustancia; no existe fundamento alguno para mantener el dualismo. Por otra parte, si esos seres, que los maniqueos identifican erróneamente con el mal sustancial, están llenos de bienes, el primero de

172 Véase F. Décret, *L'Afrique...* I p.307-308.
173 Es decir, según lo indicado en *Conf* III 6,10, donde habla de que en vez de ofrecerle a Dios le ofrecieron *splendida phantasmata,* es decir, *sol et luna, pulchra opera tua... «corporea, quamvis lucida et caelestia».*
174 Véase F. Décret, *L'Afrique...* I p.315.
175 Véase F. Décret, *L'Afrique...* I p.321.

los cuales es su naturaleza, todos proceden de Dios. Para que ellos se corrigieran, bastaría con que quisieran prestar atención a algo que la misma verdad les obliga a admitir: que todo bien, grande o pequeño, procede de Dios *(Natural* 12; *Fund* 29). La vida, por ser vida, pertenece a la suprema fuente y principio de la vida que no es otro que el sumo, único y verdadero Dios *(Almas* 1).

El medio.—La etapa intermedia comienza con el combate entablado entre el reino de las tinieblas y el de la luz, y continúa con los intentos de Dios de restablecer la situación original. Como consecuencia de él, una parte de la sustancia divina quedó prisionera y mezclada con el mal. De esas sustancias mezcladas, como ya vimos, creó Dios el mundo para lograr el retorno a sí de la parte desprendida de él. Agustín designa esta etapa como *medium putridum.*

La refutación de Agustín se centra sobre todo en la concepción de Dios que resulta de ahí, aunque de forma implícita. Las formulaciones explícitas, una vez más, son correctas, pero no bastan. Hay que mirar también a las conclusiones que se derivan. El sabe muy bien, y se lo recuerda a los maniqueos en varias ocasiones *(Costum* II 11,22; *Fortun* 1.7), que admiten que Dios es incorruptible, inmutable, inviolable, sin indigencia, debilidad o miseria alguna. «Mas, tan pronto como comenzáis a narrar vuestras fábulas, poseídos por una extraña ceguera, pretendéis y conseguís convencer a otros tan ciegos como vosotros que Dios es corruptible, mudable, sujeto a la alteración y a la indigencia, debilidad y miseria». Pero esto es poco: en efecto, no sólo le muestran como pasible de esas miserias, sino también como sujeto a ellas de hecho *(Costum* II 11,22). Aquí coloca Agustín el error supremo del maniqueísmo: admitir que Dios se halla sometido a violación, inquinación o corrupción en alguna de sus partes. El se muestra particularmente hábil en extraer las conclusiones que se derivan del conjunto del sistema y que anulan afirmaciones anteriores. Hablar de un Dios corrompido o sometido al cambio, de un Dios que llora y que si no llorase mostraría su crueldad *(Faust* II 6); de un Dios que se extiende por lugares, aunque sean infinitos *(Faust* XXV 2; *Conf* V 10,20), es contradecir a la opinión que todos tienen sobre Dios, oponerse a la verdad. Tal Dios corrupto, violado y alterado es la consecuencia lógica de la afirmación de que el alma, no sólo la humana, es una parte de Dios. Los maniqueos suelen distinguir entre el alma y Dios *(Fortun* 12), pero Agustín les replica que no ve cómo no puede ser Dios lo que es una

parte de él, a menos que se le conciba antropomórficamente. En efecto, una parte del hombre no se identifica con el hombre. Pero ¿acaso el ser de Dios se compone de partes, como el de los hombres y animales? *(Costum* II 11,22). Esta identificación se sigue del ser espiritual de Dios y, por tanto, se traspasan a Dios los males del alma. Agustín lo formula con claridad de la siguiente manera: «Vemos que el alma es pecadora, que se halla entre calamidades, que busca la verdad y necesita un libertador. Este ser mutable del alma me muestra que el alma no es Dios, pues si el alma es sustancia de Dios, la sustancia de Dios yerra, la sustancia de Dios se corrompe, la sustancia de Dios es violada, la sustancia de Dios es engañada, todo lo cual es indecoroso afirmar» *(Fortun* 11). Estas mutaciones del alma de que habla Agustín no se refieren tanto a las experiencias de carácter psicológico *(Faust* XXV 2), sino a datos recabados del sistema maniqueo: se ha corrompido al hacerse necia; ha cambiado, dado que antes era sabia; ha sido violada en cuanto que carece de la perfección que le es propia (la de Dios); está necesitada, pues reclama auxilio... *(Costum* II 11,22). Un Dios de estas características es «peor» todavía que el que los maniqueos atribuyen a los católicos *(Faust* XXII 22) e incluso que el de los paganos, puesto que éstos al menos adoran a algo que existe realmente, mientras que ellos sólo a fantasmas *(Faust* XX 5.9.15.19).

Pero volvamos al comienzo. La objeción originaria lanzada por Agustín está incluida en la pregunta insistentemente formulada y reiteradamente eludida por sus adversarios Fortunato y Félix. Es la pregunta que ya planteaba Nebridio y que tanto había impresionado a Agustín en su época maniquea. Ante el ataque de parte del reino de las tinieblas, ¿Dios podía sufrir daño o no? El dilema incluido en ella no dejaba salida alguna. Agustín se permitía decir a Fortunato: «Mi argumentación es breve y clarísima para todos: Si Dios podía sufrir daño, no era inviolable como afirman; si no podía sufrirlo, ¿para qué entregó una parte de sí a las tinieblas, condenándola a tales angustias?» Nada resuelve la escapatoria pensada: Dios no sufre el mal, sino que lo previene; su actuación no fue temeraria, sino que estuvo dictada por la *virtus* y la *providentia (Fortun* 15-16; *Costum* II 12,25-26). Tampoco es solución la ofrecida por Secundino: «El no podía sufrir nada, pues tenía presciencia; pero si él no hubiese combatido, hubiese dado la impresión de asentir al crimen de otra naturaleza, razón por la que opone al agresor su gran potencia, para que su justicia no se

viese manchada por algún consentimiento a tal sacrilegio» (*Secund* 6). Dos preguntas van encadenadas. La primera: ¿Podía sufrir daño o no? Tras la respuesta negativa, el maniqueo se encontraba inmediatamente con la segunda: «Entonces, ¿por qué nos envió aquí?» (*Fortun, Félix passim*). Al pretender huir de la acusación de considerar a Dios violable, caen en la necesidad de admitir que es cruel (*Fortun* 9.28; *Contra Secund* 8) e injusto al querer dañar a su misma naturaleza enviándola a mezclarse cruelmente con el mal, teniendo que purificarse torpemente y siendo luego condenada inicuamente (*Naturaleza* 43). Es inconcebible que Dios pueda sufrir mutaciones, y menos *in deterius* (*Faust* XXVI 6; *Contra Secund* 8); que Dios esté sometido al tiempo, admitiendo que en él comenzó a existir algo que antes no existía (*Contra Secund* 6; *Faust* XXI 14-15; *Costum* II 1,1; II 11,24).

¿En qué medida da en el blanco la acusación lanzada por Agustín? ¿Eran tan ilógicos los maniqueos, que no veían la contradicción entre las afirmaciones teóricas de un Dios inmutable e inviolable y la calamidad que sufrió una parte de sí? El debate con Fortunato nos abre una puerta para comprender su postura. El presbítero maniqueo distingue entre la naturaleza de Dios y su sustancia, siendo esta última algo más «extenso» que aquélla, es decir, no coincidiendo o identificándose. De acuerdo con tal distinción, Dios no habría perdido nada de su naturaleza, sino de su sustancia (*Fortun* 11; *Félix* II 15) [176]. La distinción tiene su importancia en el sentido de que al menos salva en parte la lógica de los maniqueos. Aunque en realidad no ofrece respuesta plenamente solvente a las preguntas y objeciones de Agustín, formuladas desde los postulados del mismo Agustín. Es digno de notarse, además, que Agustín o no conoce esa distinción o finge desconocerla. No creemos que haya fingido ignorarla por razones polémicas, porque no cuadra con su modo de actuar; lo suyo hubiese sido dar respuesta puntual a esa escapatoria, como lo hizo con otras defensas. Antes peca por abundante que por parco. Entonces cabe pensar que se tratase de matices reservados sólo a los iniciados, a los elegidos y maestros. En todo caso es difícil comprender que ante un punto, blanco frecuente de acusaciones, no hubiesen desarrollado más la distinción hasta hacerla más conocida en ayuda de polemistas de menores vuelos.

Como consecuencia de los acontecimientos que dieron origen al tiempo medio, y en concreto del origen del hombre,

[176] Véanse las notas a los textos aquí indicados.

los maniqueos admiten la existencia de dos almas en él: una que deriva de Dios en cuanto es parte de su sustancia, y la otra que deriva del reino de las tinieblas, del que también es parte (*Almas*). Agustín tratará de mostrar la falsedad de tal creencia. Que la presunta alma buena no es parte de Dios resulta evidente de sólo considerar las consecuencia que se derivan para la comprensión del ser de Dios, a que ya hicimos referencia. Que no existe otra alma, la llamada por los maniqueos alma mala y contrapuesta a la buena, se advierte con sólo prestar un mínimo de atención. Aquí vale lo dicho antes sobre el principio del mal: ese alma a la que llaman mala tiene muchos bienes que no pueden proceder más que de la causa del bien. Toda vida, por el hecho de ser vida, y en cuanto vida, pertenece a la fuente suprema y principio supremo de la vida. En consecuencia, esas almas «malas» o carecen de vida y entonces dejan de ser almas, o si viven para poder ser almas y hacer lo que les atribuyen (querer-no querer, apetecer-rehusar) no pueden vivir sino por la vida, es decir, trayendo su vida de la Vida. Dado que Cristo es la vida (Jn 14,6), no hay motivo para no confesar que todas las almas, puesto que sólo pueden serlo viviendo, han sido creadas por él (*Almas* 1). No existe alma o principio vital que no tenga su origen en Dios.

En *Las dos almas* nos indica los pasos que debía haber dado en su juventud y que le hubiesen evitado caer en el maniqueísmo. En breves palabras: «Lo que se percibe con un 'instrumento' (*res*) mejor hay que considerarlo necesariamente mejor. Si la luz que se percibe con los ojos corporales es buena y procede de Dios, ¡cuánto mejor será la vida que se percibe con la inteligencia!» Todo su argumentar camina a base de concesiones de las que no podían volverse atrás (*Almas* 3).

El recurso a la razón va unido al comentario de textos bíblicos en que ellos se amparan. La distinción entre lo que es atribuible a la naturaleza y lo que se ha de atribuir a la voluntad elimina los puntos de apoyo de los maniqueos para sus tesis (*Almas* 9.19-21). Se puede hablar de dos almas, sí, pero en otro sentido muy distinto: alma sensitiva y alma intelectiva (*Almas* 19).

Así, pues, no hay más que un alma, y ésta buena por naturaleza, aunque la voluntad la haya privado de parte de esa bondad. Pero esa alma no es ni Dios ni parte de Dios, aunque sí procede de él, pero no por división o generación, sino por

creación. Ella es la parte más excelente de la misma *(Fortun* 13)[177].

La creación es una de las verdades cristianas que con más ahínco defiende Agustín contra los maniqueos, y desde ella les hace frente. El primer resultado de la doctrina de la creación es mantener las distancias entre creador y criatura, y en el contexto de la polémica antimaniquea, desvincular a Dios de los males de la criatura. La hechura nunca puede ser igual al hacedor. La criatura es corruptible, sin que esa corrupción afecte al creador y sin que desdiga de él. No le afecta, dirá Agustín, porque esa corrupción no procede del ser que él le dio, sino de la falta de ser, como consecuencia del hecho de que no es el ser supremo, sino una participación, por creación, en el ser de Dios. Tampoco desdice porque como artista divino muestra su arte en el saber combinar en maravillosa armonía de forma, pues siendo grande en las obras grandes no es menor en las ínfimas. El arte es el mismo, aunque las obras sean distintas, unas mayores y otras menores. No crea el universo en los seres individuales; antes bien, crea cada cosa para el conjunto del universo. Se da el arte a sí mismo en su totalidad en el crear cada uno, produciendo y disponiendo cada cosa en los lugares y órdenes que le son congruentes y ordenando lo correspondiente a todos en particular y en conjunto *(Faust* XXI 5; *Contra Secund* 8). Hasta el pecado tiene su puesto en el conjunto, contribuyendo a la belleza, como el color negro en un cuadro *(Conf* V 2,2).

Frente a ellos, que hablaban de la «fabricación» del mundo, Agustín usa el término creación en su significado preciso. El mundo no ha sido hecho de una realidad previa, cual era la opinión de los maniqueos, sino de la nada *(Fund* 24.25.36; *Contra Secund* 4.5.8.9...). Y no ha sido fruto de una necesidad de Dios, sino decisión libre de su voluntad. No creó mirando a sí mismo, sino al resultado de su decisión; es decir, no por beneficiarse a sí mismo, sino a lo que salió de sus manos. Y esta creación, en la sobriedad de su concepción, está muy lejos de las fantasías que creó la imaginación de Manés. No nos vamos a detener aquí en las observaciones y críticas, burlonas e irónicas la mayor parte de las veces, que hace Agustín a su imagen del mundo, tal como salió de las manos del enviado por el Padre de las luces. A nivel doctrinal poco aportan, aunque sí son ricas en datos para mostrar la veta sarcástica de Agustín.

[177] Véase F. Décret, *L'Afrique...* I p.324-336.

Un papel central lo ocupa la figura de Cristo. Figura que presenta amplios parecidos con la del Cristo de la Iglesia católica, pero que es radicalmente distinta. La crítica de Agustín va encaminada a mostrar precisamente cuán lejos se hallan del auténtico Cristo de las Escrituras. La primera crítica de fondo resulta de una pregunta: ¿Cuántos Cristos hay? ¿A cuántas realidades llamáis Cristo? Se refiere a las tres «presencias» de Cristo en la tierra. Como ya vimos, los maniqueos hablan del Cristo *patibilis* concebido por la tierra del Espíritu Santo y suspendido de todo árbol; otro es el crucificado bajo Poncio Pilato, y el tercero el que se halla *distentus* en el sol y la luna. ¿O es que se trata de un único y mismo Cristo, ligado a los árboles en cierta parte suya, y en otra libre para socorrer a la ligada y cautiva? Si, por el contrario, hablan del Jesús presente en los árboles, del Jesús crucificado bajo Poncio Pilato y del Jesús *distentus* en el sol y en la luna porque las tres realidades tienen una misma sustancia, ¿por qué no incluyen en esa nominación los restantes miles de seres divinos *(numinum)?* ¿Por qué no es también Jesús aquel *Splenditenens,* Atlas, el Rey *del Honor, el Espíritu Poderoso, el Primer Hombre y todo* lo demás que pregonan en número interminable, mediante diversos nombres y funciones? *(Faust* XX 10).

La crítica agustiniana se centrará, sobre todo, en el Cristo *commentitium (Faust* III 5) o el Cristo *phantasmaticus (Faust* XX 15), el Cristo inventado por ellos o el Cristo fantasma, es decir, en el docetismo cristológico que profesaba la secta. Agustín quiere defender a Cristo tal como él se presenta a sí mismo y como lo anunciaron los apóstoles *(Faust* V 5). La primera puerta para la solución del conflicto entre maniqueos y católicos por lo que se refiere a Cristo debe abrirse, pues, desde la exégesis, porque es en la Escritura donde encontramos la «predicación» de Jesús y de los apóstoles sobre el mismo Jesús. Como ya presentamos la crítica agustiniana a la exégesis maniquea y los principios sobre los que debe apoyarse la interpretación de la Escritura, no vamos a volver sobre ello[178]. Baste decir que el problema descansa sobre el grado de mayor o menor credibilidad que se otorgue a las Escrituras canónicas y/o a las de Manés. Es una locura no creer a Mt sobre Cristo y creer a Manés *(Faust* XVII 3). Pero Agustín sigue también otros caminos entre los que no puede faltar el argumento *ad hominem.* Si los maniqueos aborrecen tanto la carne que consideran imposible que Cristo se haya revestido de ella, debe-

[178] Véase p.105ss.

rían negar el otro presupuesto, a saber: que Cristo está mezclado con ella, pues no es otra la realidad que encierra el Cristo *patibilis (Faust* III 6; XX 11; XXIII 10). Más aún, si tanto aborrecen la carne y el seno de una mujer, han de considerar que su apóstol Manés también nació de mujer, e igual que pudo hacerlo él y ser al mismo tiempo mensajero de la salvación, pudo haber acontecido lo mismo con Cristo *(Fund* 7.8). Al mismo tiempo, han de considerar los maniqueos que la doctrina católica no enseña que la naturaleza divina haya nacido de mujer, sino la naturaleza humana que también Cristo poseía *(Faust* III 6).

El docetismo hace imposibles otras afirmaciones de la secta; hace imposible en concreto hablar de la pasión, muerte y resurrección de Cristo como ellos pretenden. En el texto ya citado antes, Agustín se planteaba la posibilidad de un único y mismo Cristo, con una parte atada en los árboles y otra libre para liberar aquélla. «En este caso, continúa él, respecto al Jesús que afirmáis que padeció bajo Poncio Pilato, dado que lo consideráis privado de carne, aún no pregunto cómo pudo sufrir tal muerte, pero sí en beneficio de quién abandonó aquellas naves para padecer tales cosas que no podían tener lugar sin un cuerpo. En efecto, según su presencia espiritual en ningún modo podía padecerlas; pero según su presencia corporal no puede estar al mismo tiempo en el sol, en la luna y en la cruz. Por tanto, si no tuvo cuerpo, tampoco fue crucificado; si, por el contrario, lo tuvo, pregunto de dónde, puesto que afirmáis que todo cuerpo procede del reino de las tinieblas, a pesar de que sois incapaces de pensar una sustancia divina que no sea corporal. Por lo cual os veis obligados o bien a decir que fue crucificado sin cuerpo, y nada hay más absurdo y demente, o que se le vio ser crucificado, pero no en verdad, sino en apariencia; pero ¿hay impiedad mayor que ésta? En consecuencia, o bien no todos los cuerpos proceden del reino de las tinieblas, sino que existe también un cuerpo de la divina sustancia, que, sin embargo, no es inmortal, sino que puede ser clavado en la cruz y morir, cosa absolutamente demente; o Cristo tuvo cuerpo mortal del reino de las tinieblas y de esta forma, mientras teméis creer que haya tenido por madre a María, no teméis que haya tenido a la raza de las tinieblas» *(Faust* XX 10). El texto, un tanto largo, es una muestra evidente del sistema de argumentar de Agustín, quien desde premisas maniqueas trata de llevar, mediante una lógica impecable, al ridículo las posturas maniqueas. Evidentemente tiene que haber algún fallo, si no queremos aceptar que los maniqueos fuesen tan irracionales como quiere presentarlos Agustín, irracionalidad que caería sobre él mismo. El fallo resulta evidente en las premisas: Agustín las interpreta literalmente, sin tener en cuenta el carácter mítico del relato. Están hablando lenguajes distintos. No es idéntica la crucifixión real en que piensa Agustín a la crucifixión mística de que hablan los maniqueos. Es muy comprensible, pues, que los maniqueos o bien se riesen o bien se sintiesen molestos ante tan burda manipulación; pero también es cierto que Agustín utiliza el lenguaje de aquellos para quienes hablaba, que son, como ya indicamos, fundamentalmente los católicos, más que los maniqueos.

Otro de los argumentos más socorridos por Agustín parte de la veracidad de Jesús. Si fuese cierto desde el punto de vista maniqueo que la realidad humana de Jesús era pura apariencia, Cristo pasaría a ser mentiroso y falaz, al servirse de la apariencia de su carne para atraer a los hombres; sería un Cristo falso y falaz, hijo de un hombre falso y falaz *(Faust* V 5; VI 9). El maniqueo no tiene reparos en hacer pasar a Cristo por mentiroso antes que reconocer que quien miente es él *(Faust* XXVI 8; XIX 2; *Serm* 237-238).

Dos son los aspectos que particularmente resalta Agustín en su crítica a la soteriología maniquea. Uno se refiere al contenido mismo y otro al modo. Pero antes ha negado los presupuestos de esa soteriología, es decir, el pecado, mostrando incluso su contradicción. La soteriología tiene su base en el hecho de que una *pars Dei* se encuentra prisionera en la materia, en el reino de las tinieblas, de la que necesita liberarse. Los maniqueos hablan de pecado de esa *pars Dei,* y aquí comienza la crítica de Agustín: hablar de pecado involuntario es un absurdo. Si no hay libertad y voluntad no puede haber pecado *(Almas* 12ss; *Fortun* 21; *Contra Secund* 17). Sobra decir que, una vez más, los conceptos encerrados en los términos son distintos. La postura de Agustín es perfectamente correcta desde los postulados católicos, pero no afecta al sistema maniqueo, que considera el pecado no como un hecho positivo, sino como un estado [179]. Agustín también suele ponerles en contradicción consigo mismos: por una parte hablan de pecado involuntario, y por otra hablan de penitencia *(Fortun* 21) e incluso de responsabilidad personal *(Félix* II 5). En estos casos Agustín no ha sabido o no ha querido hacer las distinciones necesarias, como las hacían los maniqueos: correspondientes a diversos

[179] Véase F. DÉCRET, *Aspects*... p.208.272.278.290; *L'Afrique*... I p.337-346.

momentos y a distintas situaciones. El lo unifica todo para hacer más fácil la crítica.

En cuanto al contenido, tal como la presenta Agustín, la soteriología maniquea aparece contradictoria. Partiendo de la identidad divina tanto de Cristo como del alma, el mismo Salvador es quien necesita ser salvado. Cristo, más que ser salvador del hombre, necesita ser salvado por él (*Faust* II 5). Hablando con propiedad habría que decir más bien lo contrario: Dios no es el Salvador del hombre, sino el hombre salvador de Dios, como se deduce de lo que diremos a continuación.

Otra crítica se refiere al modo planeado por Dios para efectuar esa liberación. Y al respecto hay que distinguir dos momentos distintos. El primero se refiere al modo cómo la sustancia divina se libera del cuerpo de los demonios. Toda la veta sarcástica de Agustín sale a relucir cuando habla, con mucha frecuencia, de las *virtutes* andróginas y del método de que se sirven para liberar la sustancia divina: relajar los miembros de los demonios excitando su concupiscencia [180]. El *turpiter* es el calificativo más específico de Agustín en este contexto (*Félix* II 7; *Naturaleza* 43). El calificativo tiene, además, su propia fuerza por cuanto los maniqueos presumían de su castidad, y el obispo de Hipona no se priva de sacar las consecuencias magisteriales o «docentes» de tales acciones (*Félix* II 7) [181].

El otro aspecto mira, ya en concreto, a la liberación de la partícula divina de las plantas y semillas. Esta se efectúa a través del estómago de los elegidos, al comer las frutas que les llevan los oyentes de la secta, y su posterior eructar. «En efecto, seducidos vosotros por esta impía vanidad, seducís a vuestros oyentes para que os aporten alimentos a fin de que podáis socorrer con vuestros dientes y estómagos al Cristo ligado en ellos. En efecto, proclamáis que con tales auxilios es desatado y liberado de ellos, pero no en su totalidad, pues mantenéis que quedan algunos restos, aunque pocos, manchados, en las defecaciones, los cuales persisten atenazados e implicados en las distintas formas de los seres corporales de manera sucesiva. Si no pueden purificarse y desatarse mientras dura el mundo,

[180] Véase *Faust* XV 7; XX 6.8; *Félix* II 7.13.22; *Naturaleza* 43-44; *Herejías* 46. I. de Beausobre (*Histoire critique*... II 387-389) consideraba inauténtica la cita del *Tesoro* de Manés ofrecida por Agustín y tras él por Evodio. El texto del autor holandés puede verse en F. DÉCRET, *L'Afrique*... II p.92, nota 35.

[181] En *La naturaleza del bien* escribe: «Por lo cual, es manifiesto que si hay algunos que no cometen tales torpezas, los que las practican lo hacen apoyándose en las prescripciones de sus libros. Arrójenlos y háganlos desaparecer, si es cierto que aborrecen la impurezas que se ven obligados a perpetrar cuando los conservan, y, si conservándolos no las cometen, procuren vivir con mayor decencia, aun en contra de lo prescrito en esos libros» (47).

lo serán en el fuego final en que arderá el mundo» (*Faust* II 5). Como es habitual en él, Agustín ridiculiza esta creencia maniquea, ligándola directamente a una operación digestiva, cosa que sin duda los maniqueos rechazaban, pues el efecto solvente y purificador lo atribuían no a un proceso de jugos gástricos, sino a la vida santa y oraciones de los fieles elegidos, como el mismo Agustín reconoce expresamente [182].

La crítica de Agustín adolece de dos fallos. Uno es general, es decir, la interpretación en sentido estrictamente literal del mito maniqueo, y otro de una desinformación real o fingida. Al hablar de desinformación nos referimos a la identificación que hace Agustín entre Cristo y el alma, como partes ambas del único Dios. Pero ya vimos cómo Fortunato distinguía muy bien entre Cristo y el alma, siendo el primero *similis Deo*, mientras que la segunda no [183]. En este sentido no hay identificación entre Salvador y salvando, ni se puede afirmar tampoco que sea el hombre, es decir, los elegidos, quien libera al Salvador. Cabe preguntarse si Agustín conocía tal distinción. Pensamos que no podía ignorarla, dado el grado de conocimiento del maniqueísmo que poseyó y el afán con que se entregó a leer sus libros. Entonces, ¿cabe hablar de mala voluntad, en el sentido de argumentar desde una falsificación consciente de los datos? Quizá no sea éste el caso, o al menos no necesariamente. En la polémica Agustín está hablando sobre todo para católicos y argumenta desde posturas católicas. En la teología católica el ser de Dios no admite esas divisiones entre sustancia y naturaleza, entre «seres divinos» iguales y desiguales, en virtud de su simplicidad absoluta. En consecuencia, aunque Agustín haya conocido esas posiciones maniqueas las pasa por alto por inconsistentes desde la teología católica, y presenta las consecuencias que se siguen desde los postulados de esa misma teología católica. Si es cierto que esto no tenía valor ante los maniqueos que veían traicionado su pensamiento, sí lo podía tener ante los católicos, que razonaban con el mismo metro de Agustín. De todos modos conviene no olvidar que el tono de polémica le permitía confundir muy conscientemente causas y ocasiones, como en el caso de los alimentos. Dejar en ridículo las posturas de los contrarios era el efecto buscado, aunque para ello no dijese toda la verdad, sino parte de ella.

Por último, hay que recordar cómo Agustín pasa prácticamente por alto el punto central de la soteriología maniquea:

[182] Véase lo dicho en la nota 95.

[183] Véase la nota 84.

la liberación como efecto de la gnosis, del conocimiento traído por Jesús y Manés [184]. Sin duda servía mejor a su condición de polemista la explotación de los elementos antes mencionados.

El tiempo final [185].—Refiriéndose a él, Agustín lo define como *finem ruinosum (Faust* XIII 6), un *damnare crudeliter (Félix* II 7), un *inique damnandam* referido a la *pars Dei (Naturaleza* 43), *damnatio Dei (Faust* XXVIII 5). Estas expresiones recogen la crítica fundamental de Agustín a la escatología maniquea: el tiempo concluye con un fracaso de Dios. Es el fin ruinoso, un final en ruinas. Agustín puede hablar así porque, según su interpretación, una parte de Dios no regresará al reino de la luz, sino que quedará adherida al «globo» de las tinieblas. Tal será la parte de la luz divina que no pudo purificarse en el tiempo de la historia, ni tampoco en el gran incendio del final de la misma.

Los datos están confirmados por los mismos maniqueos en la *Carta llamada «del Fundamento» (Naturaleza* 42) [186]. Donde hay variantes, y notables, es en la interpretación de los mismos. Pocos datos del conjunto del sistema maniqueo han sido recordados más veces por Agustín que el referido a este «globo», donde él encontraba ocasión para ironizar y ridiculizar a sus antiguos correligionarios. También aquí se nota al polemista hábil en tergiversar, si no los datos, sí la interpretación de los mismos. Los maniqueos que reconocían la existencia de ese «globo», que en su parte exterior se veía recubierto por las partículas de la luz aún no purificadas del todo, y que tenían la función positiva, establecida por Dios, de impedir que el reino de las tinieblas viese la luz pura y sintiese de nuevo ganas de atacar otra vez al reino de la luz, nunca hablan de ello como de una condenación, lo que será el punto en que Agustín se haga fuerte como indican los textos indicados [187]. Para Agustín será la prueba de que el Dios maniqueo o bien es cruel, al condenar a una parte de sí, o bien es incapaz de salvarla, y tampoco eso cuadra con Dios. En cualquiera de los dos polos de la disyuntiva, el Dios maniqueo sale malparado.

Pero otros textos muestran que era intención de los maniqueos mostrar que su fe y su Dios son más benignos y menos crueles que la fe y Dios católicos. Mientras éste condena al infierno a algo hecho por él, el Dios maniqueo sólo condena al

[184] Véase *Fund* 11; *Félix* I 1.
[185] Sobre la crítica agustiniana a la escatología maniquea, véase P. Alfaric, *L'évolution*... p.310-320.
[186] Véase también Evodio, *La fe contra los maniqueos* 5.
[187] Otras expresiones pueden verse en F. Décret, *Aspects*... p.318.

castigo eterno a la parte adversa, a los que *ipsius non sunt (Félix* II 2). Rebaten los argumentos de Agustín precisamente mostrando que en ese caso sería más cruel Jesucristo que manda al fuego eterno. Al mismo tiempo, Agustín trata de presentar esa situación como irremediable, como de castigo eterno. Pero en realidad los datos que nos aportan los escritos maniqueos y las controversias con los mismos maniqueos no permiten asegurarlo. Siempre queda en pie que Félix habla del fuego eterno al que Cristo enviará a los malos; mas cuando presenta la doctrina de Manés se limita a indicar que las almas no purificadas serán aplicadas al «globo», sin indicar que sea para siempre, aunque es de suponer, dada la función que se le asigna.

Todo parece indicar que entre maniqueos y católicos había una cierta competencia por mostrar un Dios más benigno y menos cruel. Los maniqueos mostraban tal benignidad en el hecho de que no castigaba al fuego eterno a nada que tuviese relación con el Dios propio, mientras que la severidad no tenía límites para con la parte adversa. Por eso Agustín les dirá que se fingen demasiado buenos *(Adiman* 7). Agustín, por el contrario, intentará forzar el argumento: El Cristo católico que condena al fuego eterno a una criatura suya, que libremente ha elegido el camino del mal y que, por tanto, se hace responsable de su condenación, descargando de esa responsabilidad a Dios, es siempre infinitamente más misericordioso que el Dios maniqueo que condena al suplicio eterno a una parte de sí mismo, que se ha visto envuelta, sin consentimiento propio, más aún por mandato de Dios, en una situación indeseada.

Por otra parte, el afán polémico se nota particularmente en el hecho de que al hablar de la escatología maniquea siempre se detiene a hablar de ese «globo», es decir, del aspecto negativo, y nunca del aspecto positivo, es decir, de la *pars Dei* que alcanza su retorno al reino de la luz.

En síntesis.—La crítica que Agustín hace a la dogmática maniquea nos permite anotar las siguientes observaciones: *a)* Hay una gran diferencia entre los documentos agustinianos que fueron originariamente escritos y los que fueron hablados; y unido a ello, gran diferencia entre el lenguaje de Agustín y el de los maniqueos sus interlocutores. Mientras Agustín se muestra sarcástico e irónico en extremo en sus escritos, recurriendo a los datos que ofrece el mito, en la disputa oral ese recurso se reduce a lo mínimo. Al mismo tiempo, los maniqueos, sus interlocutores, son extremamente parcos en usar los datos del mito, prefiriendo con una constancia evidente el len-

guaje cristiano. Es el resultado de la polémica: Agustín intentaba mostrar que ellos no eran cristianos, y ellos se empeñaban en probar lo contrario.

b) Agustín toma los datos del mito maniqueo en el sentido más literal. Evidentemente el Obispo de Hipona no hace otra cosa que devolverles la pelota, es decir, dar a los escritos de Manés el mismo trato que los maniqueos otorgaban al Antiguo Testamento.

c) Agustín sabe bien que tal proceder no es justo; en primer lugar, porque no era la praxis habitual de los maniqueos, al menos en los debates públicos. En segundo lugar, porque como el Antiguo Testamento admite una interpretación alegórica también la puede admitir la Escritura de Manés; en tercer lugar, porque los maniqueos debían de manifestar lo incorrecto de la postura de Agustín: que a las propias Escrituras aplicaba un método que no permitía que fuese aplicado a las de los maniqueos *(Félix* I 8). Los mismos maniqueos debían de pedir lógica en el comportamiento. Así se explica el que Agustín tenga que negarles explícitamente el recurso a la exégesis alegórica: «Tú no puedes afirmar que todo esto se te haya mostrado o se te haya dicho con un significado místico». La razón aducida por Agustín no es otra que la promesa de Manés: «Puesto que sueles alabar a Manés sobre todo porque él habla la verdad desnuda y simple, sin velos y sin figuras» *(Faust* XV 5). Es necesario volver aquí al distinto concepto de verdad que tenían las dos partes. Agustín no llegó a percibir la verdad del gnóstico, quedándose siempre al nivel de la verdad científica, por así decir.

d) Agustín argumenta desde la fe católica, no desde los postulados maniqueos. Por tanto, no es extraño que haya notables diferencias entre lo que dicen los maniqueos y lo que les supone Agustín. Eso no es siempre mala fe, sino táctica del apologista o polemista. Habla para católicos más que para maniqueos, como hemos repetido ya varias veces, y, por tanto, con lógica católica saca las conclusiones de los postulados maniqueos. El maniqueo se sentirá traicionado, pero el católico advertirá lo absurdo del sistema maniqueo, y, al mismo tiempo, cuán lejos se halla de ser verdad lo que venden como primera y mejor mercancía: su ser cristianos.

e) Agustín intentará presentar al sistema maniqueo las mismas acusaciones que los maniqueos vertían contra la fe católica: es el «y tú más».

d) La moral [188]

Con referencia a la moral, primero mostraremos brevemente la defensa que hace Agustín de la moral católica, frente a los ataques de los maniqueos, para pasar luego a la crítica propiamente de la maniquea.

Ya vimos cómo un punto fuerte de la campaña publicitaria maniquea era precisamente la vida moral y ascética de sus adeptos, los elegidos principalmente, que ellos comparaban con la de los cristianos. La respuesta de Agustín toma varias direcciones. En primer lugar les reprocha el no distinguir entre los hombres que profesan unas doctrinas y las doctrinas en sí mismas; o, con otros términos, les reprocha la generalización de casos particulares. Del mal ejemplo de algunos católicos concluyen que todos los católicos son iguales *(Costum* II 20,75). «Cuando se trata de vuestros adeptos eludís la cuestión o, con mayor desvergüenza todavía, no la eludís, y queréis convencer a los demás por todos los medios de que en vuestro reducidísimo número se ocultan no sé quienes que practican con fidelidad los preceptos; mientras que cuando se trata de la multitud de la Iglesia católica, seguís un procedimiento contrario, queriendo ocultar su inmensa santidad, que resplandece más que la luz del sol» *(Costum* II 20,75). Es el error malévolo el que dirige el ojo únicamente hacia la paja de la cosecha católica; si quisieran ser trigo, al instante verían también allí la presencia del trigo *(Faust* V 11; *Costum* I 31,68; 34,75).

Aún admitida la presencia de buenos y malos en las filas católicas se puede establecer la comparación entre católicos y maniqueos. La obra *Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos* no pretende otra cosa que mostrar la superioridad de los católicos sobre los maniqueos desde el punto de vista moral. No nos detenemos en los puntos concretos por razones de espacio. Pero el argumento no se encuentra sólo en la mencionada obra. Aparece con idéntica solidez en la réplica al escrito de Fausto. A este obispo maniqueo que se presentaba como el evangelio viviente, modelo perfecto del cumplimiento de la moral de las bienaventuranzas, les responde con la turba de cristianos que las cumplen mejor que él: Son muchísimos los que en nuestra comunión cumplen en verdad esos preceptos evangélicos más sublimes, con cuya observancia aparente

[188] Sobre la crítica agustiniana a la moral maniquea puede leerse P. ALFARIC, *L'évolution...* p.297-309.

vosotros engañáis a los inexpertos. Muchísimos hombres de uno y otro sexo, puros e íntegros, se abstienen de todo comercio carnal. Muchísimos distribuyeron sus bienes y los abandonaron; muchísimos someten a servidumbre su propio cuerpo con ayunos ya frecuentes, ya diarios, ya increíblemente duraderos. Muchas son las congregaciones de hermanos que no poseen nada propio, sino todo en común, y de esto sólo lo necesario para alimentarse y vestirse, «fundiéndose» en una sola alma y un solo corazón hacia Dios en el fuego de la caridad (*Faust* V 9) [189]. El que a continuación muestre también la presencia de personas infieles en cada una de las profesiones no quita nada a la verdad de lo anterior. El número de cristianos santos es infinitamente superior (*Faust* XX 23).

Por otra parte, Agustín insiste en la posibilidad del progreso. El hombre no nace perfecto, sino que se va haciendo tal. La renovación del hombre interior se inicia en el baño santo del bautismo, y va creciendo en el alma hasta su perfección, en unos con mayor lentitud que en otros. Pero son muchos los que progresan en la vida nueva. «Atended a la palabra del Apóstol: *El hombre interior debe renovarse de día en día* (2 Cor 4,16) para llegar a la perfección, y vosotros queréis que comience ya por la perfección» (*Costum* I 35,80). El argumento va dirigido contra los maniqueos que acusaban a los católicos de no ser todos célibes. Referido al abandono de todos los bienes, Agustín defiende a quienes no lo hacen. No sólo pertenecen al reino de los cielos quienes lo venden todo y lo dan a los pobres. Estos son los soldados que ejercen la milicia cristiana, quienes, sin embargo, tienen necesidad de una cierta *stipendiaria multitudo*. Estos también cumplen la voluntad de Dios, pertenecen a su reino, siempre que lo hagan con espíritu cristiano (*Faust* V 9). De lo contrario habría que eliminar de la Escritura numerosas páginas del Apóstol, que los maniqueos no tienen reparos en aceptar (ibid.). Sobre el mismo argumento del progreso vuelve en su respuesta a Fausto, apoyándose esta vez en Col 2,5 y 1 Cor 3,9. Pablo ve al cristiano como un edificio espiritual que ha de ser levantado. Cuando está aún en proceso de construcción es motivo de esperanza, más que de crítica; motivo de gozo, aunque no falte la preocupación (*Faust* I 3). Se equivocan, pues, los maniqueos al pretender

[189] Los monjes son utilizados como argumento antimaniqueo en *Costum* I 31,65ss. Véase L. CILLERUELO, *El monacato de San Agustín* (Valladolid 1966) p.105ss.

que todos hayan de vivir en el nivel superior ya desde el comienzo [190].

Sobra decir que donde Agustín más abunda es en la crítica directa de la moral maniquea. Las objeciones se dirigen tanto a la vivencia práctica de la misma como a la doctrina moral en sí. Algunas de ellas apuntan a la base misma del sistema: en el maniqueísmo no tiene cabida una moral como esfuerzo por obrar el bien. Donde no hay libertad no caben ni el bien ni el mal moral (*Almas* 12). Ahora bien, los maniqueos no admiten esa libertad, luego es vano todo intento de obrar el bien. El hombre no actúa por su propia decisión, sino que es un juguete de las fuerzas que lo componen: la carne y el alma, la parte de tinieblas y la parte de luz. La mejor formulación la encontramos en una frase de su réplica a Secundino. Después de citar a Rom 2,10: *Paz a todo el que obra el bien*, se pregunta: «Pero ¿se esforzará por obrar el bien quien piensa que el mal no está en la mutabilidad de la voluntad, sino en una naturaleza inmutable?» (*Contra Secund* 2). Pero ya vimos que los maniqueos no aceptaban esta forma de argumentar, pues el hombre es responsable de su conducta moral una vez que ha sido despertada su alma por la enseñanza del Salvador (*Fortun* 20.21). El mismo Agustín niega valor a su propia argumentación al acusar a los elegidos de infidelidad a sus promesas o a sus sellos. Su actitud lógica hubiese sido la de disculparlos como víctimas de un estado de cosas del que ellos no eran responsables. Pero esa lógica no era rentable para la apologética agustiniana que tendía a destruir la fama de santos de los elegidos, que era uno de los lazos más poderosos con que atrapaban a los incautos e inexpertos.

El máximo esfuerzo en esta dirección lo realiza en la obra *Las costumbres de los maniqueos*. Su tesis constante es defender que la santidad de los elegidos es más ostentada que poseída. La exageración es característica de todo el librito. Sin duda alguna es una exageración la afirmación de que en los nueve años de su militancia en la secta no conoció ni un solo elegido que, juzgando desde las normas maniqueas, no hubiese sido sorprendido en pecado, o al menos fuese sospechoso de él (*Costum* II 19,68-71). Ciertamente la sospecha tiene un campo ilimitado y es imposible ponerle coto. Pero Agustín trata de demostrar que dejaban abiertas las puertas a esas sospechas al manifestarse movidos por la envidia, la avaricia y la glotonería,

[190] La idea del progreso intelectual-espiritual dentro de la fe e Iglesia católica es tema frecuente en la obra antimaniquea agustiniana. Véase *Costum* I 10,17; *Fund* 23; *Faust* I 3.

siendo tan amantes del altercado diario como quisquillosos por las cosas más insignificantes. Y para que no quede reducido todo al campo de las sospechas, presenta ejemplos concretos, de algunos de los cuales él mismo fue testigo (*Costum* II 19, 71ss).

Que las cosas no debían ser tan negras como las pinta Agustín se puede deducir no sólo del carácter polémico del escrito, sino sobre todo de otro hecho. Cuando tuvo lugar la disputa con Fortunato, pocos años después, ya de entrada el maniqueo pregunta a Agustín y le ruega que exponga ante el público lo que ha visto en las reuniones de culto de la secta mientras estuvo en ella. En primer lugar, el hecho de que sea Fortunato quien saque el tema a relucir ya nos garantiza una cierta seguridad del maniqueo en la verdad de sus posiciones, pues, de lo contrario, el silencio hubiese sido la postura más prudente; más aún, si los datos antes aportados por Agustín hubiesen sido verdaderos, quien debía haber sacado el argumento era Agustín. Pero el entonces aún presbítero de Hipona, en lugar de confirmar lo que había escrito pocos años antes [191], se limita a responder que él no sabe lo que hacían los elegidos en sus reuniones, dado que a él no se le permitía asistir a ellas. Agustín se ampara en que había sido oyente, no elegido, y que por eso no podía conocer lo que hacían éstos. Además, de haber sido cierto, tenía un camino abierto precisamente por el contrario; él, sin embargo, prefiere encauzar la discusión por las sendas de la fe, no por la de las costumbres (*Fortun* II 3). Después de todo, Agustín admite que pueda ser calumnia aquello de que se acusa a los maniqueos, pero ante él no les descarga, porque todo ello se deriva con lógica de lo que está escrito en sus libros. Por tanto, mientras sigan manteniendo la fe en ellos, cabe la sospecha de que puedan hacerlo [192].

No hay que perder de vista que todas las acusaciones de inmoralidad dirigidas contra los maniqueos las hace Agustín cuando escribe, nunca en disputas públicas con ellos. Pasemos ahora a su escrito contra Fausto. Ya recordamos que él se presentaba como el Evangelio viviente (*Faust* V 1). Agustín le replica atribuyéndolo todo a una simulación (*Faust* V 5; VI 3). Los maniqueos están muy lejos de cumplir los preceptos evangélicos, como lo muestra el caso particular acontecido en Roma

[191] En *Costum* II 18,46. Además volverá a repetirlo en *Naturaleza* 45 y al final de su vida en *Herejías* 46. Véase la nota 104.

[192] Léase al respecto *Naturaleza* 45.47.

con Constancio [193], y la vida muelle de Fausto, ese «Evangelio viviente» (*Faust* V 5).

Pero ni Agustín puede dudar del cumplimiento material de muchos preceptos evangélicos por parte de los maniqueos. En estos casos les replica que ni siquiera entonces deben presumir de cumplir el evangelio. Aun en el caso de que el cumplimiento fuese cierto, ¿de qué les sirve, si carecen de la fe verdadera y la caridad? El recurso a 1 Cor 13,3 no podía faltar. No pueden jactarse de una pobreza cristiana cuando les falta el amor cristiano. Ni basta el amor, pues éste lo tienen también los ladrones y es lo que les mantiene unidos; se requiere el amor cristiano. Ahora bien, ese amor cristiano sólo puede proceder de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe no fingida (1 Tim 1,5). Dado que no tienen la fe auténtica, tampoco poseen el amor cristiano, y en consecuencia de nada les sirve el cumplimiento material de los mandamientos, aunque fuese verdadero (*Faust* V 5). La misma pretensión de ser cumplidor de todas las bienaventuranzas es la manifestación de un orgullo herético. En este sentido no deja de ser poderosa la refutación que hace Agustín de tal pretensión de Fausto. Refutación que, fiel a lo que ha dicho antes, prefiere no hacerla desde la conducta práctica de Fausto, aunque haga referencia a ella, sino desde la fe. Y aquí Agustín recurre a un argumento que será muy utilizado en la controversia antidonatista: no es en la pena donde está la gloria, sino en el motivo, a propósito de la pretensión de cumplir las bienaventuranzas por el hecho de ser perseguidos (*Faust* V 7-8).

Hasta aquí Agustín ha distinguido muy bien entre los hombres que la practican y la doctrina practicada. El sabe que en algunos aspectos, en el de evitar y huir de los placeres, no tiene nada que reprochar a la doctrina y que, por tanto, toda crítica ha de ir dirigida contra los que no la ponen en práctica. Pero en la mayor parte de los casos el razonamiento de Agustín es diverso. No quiere entrar en las deficiencias, muy humanas, de los hombres, para pasar a valorar la doctrina en sí misma [194]. En este sentido es extremadamente claro el siguiente texto: «Para que nadie me eche en cara el que mis palabras se dirigen a los

[193] El proyecto y fracaso está narrado en *Costum* II 20,74. Ese oyente maniqueo se convirtió más tarde al catolicismo (*Faust* V 5).

[194] En efecto, de tal doctrina no puede seguirse tal conducta. Así, a propósito, por ejemplo, de la simulación, les invita a alejarla de sus escritos si no quieren eliminarla de su vida, con referencia al combate inicial en que el primer hombre salió a luchar contra sus enemigos que permanecían en la verdad de su naturaleza, con un engaño mudable (*mutabili fallacia*), y también a Cristo, del que afirman que simuló la carne (*Faust* V 5).

hombres que no cumplen lo que tienen mandado, y no a la secta misma de tan vanísimo error, esto es lo que les digo: 'Los preceptos de Manés son tales que, si no los cumplís, sois simuladores; si, en cambio, los cumplís, los engañados sois vosotros'» (*Faust* V 6). El paso siguiente consiste en mostrar tales preceptos en contradicción con la doctrina y praxis de Cristo (*ibid.*).

La crítica de los tres sellos que resumen toda la moral maniquea ocupa las más de las páginas del escrito *Las costumbres de los maniqueos*. Es el momento en que más intensamente recurre al sarcasmo, a la ironía y a la burla. Cabe pensar que, de regreso de Milán, al encontrarse en Roma con sus antiguos correligionarios, hubo de tener lugar algún choque que exacerbó los ánimos. Quizá las acusaciones que le dirigirá más tarde Secundino, oyente romano, tuvo que oírlas él de viva voz en Roma misma, lo que le impulsó a escribir tal obra.

Antes de entrar en la crítica particular de cada uno de los sellos, Agustín hace una general, consistente en mostrar que la clasificación establecida no es la más afortunada (*Costum* II 8,19). A continuación repasa sello por sello.

El sello de la boca.—Es absurdo prohibir blasfemar, les dirá, cuando todo lo que se cree sobre Dios es una blasfemia continua (9,20ss). Agustín critica igualmente el que el sello se limite a exigir la materialidad de no comer carnes ni vino, sin privarse de otras exquisiteces tanto de comida como de bebida (13,19-20). Los criterios de que se sirven para la práctica del sello de la boca, si son aplicados con lógica, deberían llevarles a conclusiones contrarias a las que defienden (16,39ss). La teórica intemperancia va asociada a excesos prácticos, justificados desde la teoría (16,52-53). Falta de lógica: los argumentos empleados les deberían conducir a comer la carne (16,50; *Faust* VI 8; XVI 9). Falsa es también la motivación de la abstinencia (16,51), sin que falte el sarcasmo: «Si pudierais comer vuestros libros aunque fueran cocidos, ¡qué gran beneficio prestaríais a los miembros de vuestro Dios! » (*Faust* XIII 18). Por otra parte, al cuidar de la propia carne están mostrando cómo prevalece la ley de la naturaleza sobre la opinión de su error (*Faust* XXI 5).

Como también los católicos practicaban ciertas abstinencias y ayunos, Agustín da las razones. El principio es el siguiente: No hay razón que convenza que las carnes manchan a quienes las comen, si lo hacen sin ser causa de escándalo para nadie, sin estar movidos por una opinión falsa o por alguna concupiscencia (*Costum* II 14,35). No obstante la bondad de las carnes, tres causas hacen laudable la abstinencia de ciertos manjares: la represión del deleite que puede llevar a excesos; la consideración con el hermano, para quien se puede ser motivo de tropiezo, si las carnes han sido sacrificadas a los ídolos, y, finalmente, la caridad (ibid.). La prohibición de comer ciertas carnes, presente en el Antiguo Testamento, hay que leerla como figura de otra realidad (*Adiman* XIV 3; XV 1). El que una cosa sea declarada inmunda en figura no quiere decir que lo sea en su naturaleza (*Faust* VI 7). Cuando Pablo dijo que todo es puro para los puros (Tit 1,15), se refería a las naturalezas, no a los significados (*Faust* XXXI 4). Hay que distinguir, pues, entre el abstenerse de ciertos alimentos para significar algún misterio y el hacerlo para domar el cuerpo (*Faust* XXX 6).

Sello de la mano.—Agustín comienza su crítica recurriendo al argumento de autoridad: contradice a la doctrina y praxis de Jesús (*Costum* II 17,53; *Faust* VI 5). Toda criatura ha sido creada para uso del hombre (*Faust* VI 5). El fundamento del sello de la mano está en la creencia de que los animales y plantas tienen un alma semejante a la del hombre. La lógica pide, pues, que si el alma se libera cuando se corta el árbol que la tenía prisionera, el cortarlo es hacer un gran favor al alma (*Costum* II 17,55). Además, ¿por qué no se le envía también un apóstol? (*Costum* II 17,56). El crimen es tan crimen si lo comete un elegido como si lo comete un oyente; ellos, sin embargo, consideran que el crimen mediante el cual un oyente da de comer a un elegido es provechoso para el oyente y para la planta o fruto: todo un absurdo (*Costum* II 17,57.61). El sello de la mano, además de falso y vano, es cruel: se trata mejor al fruto que al hombre (*Costum* II 17,58; *Adiman* 17,4). Mientras creen que llora el pan, no lo dan al hombre que ven que llora (*Adiman* 17,4). Afirman que es mayor crimen matar a un animal que a un árbol, cuando debería ser al revés, puesto que la carne de un animal es más impura (*Costum* II 17,60). La lógica exige que o bien permitan matar animales o bien prohíban la agricultura que toleran en los oyentes, pues parte de la agricultura consiste en dar muerte a los animales que dañan el campo. Una última razón: ¿por qué matan a los piojos, pulgas y chinches? Aquellos de los que nacen estos animalitos son más impuros que ellos (*Costum* II 17,62-63).

El sello del vientre.—Los maniqueos condenan el matrimonio. Al respecto no les vale la excusa de que a los oyentes no

les está prohibido casarse. En efecto, todas las recomendaciones que dan hacen de la mujer no una esposa, sino una prostituta. «Prohibís el matrimonio y con ninguna razón podéis libraros de este crimen, predicho ya de vosotros por el Espíritu Santo» (*Costum* II 18,65). Es el argumento de autoridad. De su doctrina se abre la puerta a las sospechas que circulan sobre Eucaristías nefandas (*Costum* II 17,66; *Naturaleza* 44-46). Eso en el caso de que no sean ciertas, como se ha probado en algunos juicios. Agustín dedica un capítulo entero a narrar las violaciones del sello por parte de los elegidos (*Costum* II 19, 67-72), y a mostrar que es la consecuencia lógica de la doctrina. Y otro a contar otras torpezas de las que no fue testigo personal.

V. *PERVIVENCIA DEL MANIQUEISMO EN AGUSTIN*

Cabe preguntarse ahora si esa crítica que ha hecho Agustín del maniqueísmo al que perteneció en sus años jóvenes supone y testimonia una plena desvinculación del mismo.

Ya en vida tuvo que oír las afirmaciones más contrarias sobre su relación con la fe de Manés. Mientras el oyente maniqueo Secundino afirmaba de él que nunca había sido verdaderamente maniqueo y que no había llegado a conocer los misterios revelados por el Persa, el «pelagiano» Juliano de Eclana le acusará repetidamente de continuar siendo maniqueo. Ya antes los donatistas habían difundido el mismo punto de vista, poniendo en duda el bautismo católico de Agustín y obligándole a defenderse en un sermón predicado en Cartago (*Comentario al Salmo* 36 III 19). La acusación a la que podemos asignar una paternidad [195] caía dentro de lo posible, pues no eran raros los maniqueos ocultos entre los católicos, incluso entre el clero [196]. Pero esta acusación procedía de una interpretación tendenciosa de ciertos datos aportados por Agustín en las *Con-*

[195] Al menos sabemos que Petiliano fue uno de los que le acusaron en esa dirección; es Agustín mismo quien nos informa al respecto (*Réplica a las cartas de Petiliano* III 16,19; 25,30). Sobre ello véase P. COURCELLE, *Recherches*... p.238-245.

[196] Véase la *Carta* 236 de Agustín a Deuterio, referente a Victorino, subdiácono católico que había sido descubierto como perteneciente a la secta maniquea, como oyente. Le indica cómo lo descubrió y cómo ha de comportarse Deuterio con él. Que no debía ser cosa rara se deduce de la condición que le impone para ser admitido a la penitencia: que delate a todos los maniqueos que conozca, no sólo en Maliana, la localidad de donde era subdiácono, sino de toda la provincia. Véase también S. LEÓN MAGNO, *Sermón* 42,5.

fesiones [197]. Más persistente y amparada en motivos doctrinales era la de Juliano. Ya Joviniano había sostenido que los católicos favorecían a Manés [198]. La acusación de Juliano, sin embargo, es ya personal: «Fuiste su alumno (de Manés) como escribes tú mismo y lo sigues siendo» (*Réplica a Juliano [obra inacabada]* III 180); «No hay nada nuevo en tu doctrina que no haya sido desarrollado por Manés» (ibid., III 186-187); «Eres un gran amigo de Manés, pues como lo evidencia la hermandad de vuestros dogmas no has hecho otra cosa sino confirmar, cambiado el orden, lo mismo que él afirmó (ibid., I 97) [199]. Los puntos doctrinales a que se refiere son varios: «Sólo Marción y Manés niegan que sea buena la naturaleza del hombre» (*La perfección de la justicia del hombre* 6,14); la supuesta negación del libre albedrío (*El matrimonio y la concupiscencia* II 3,8-9); la afirmación del dogma del pecado original (ibid., II 29,50). Agustín se defiende negando las atribuciones gratuitas del adversario de que no admite el libre albedrío (ibid., II 3,8); marcando las diferencias con los maniqueos: «ellos dicen... nosotros decimos» (*Réplica a Juliano [obra inacabada]* III 37); indicando las fuentes de su doctrina: el pecado original lo atestiguan los libros del Antiguo Testamento, precisamente los que no admiten los maniqueos y sí los católicos (*El matrimonio*... II 29,50); y sobre todo mostrando la identidad de su doctrina con la de otros obispos católicos fuera de toda sospecha de maniqueísmo, particularmente Ambrosio, por lo que llamar maniqueo a Agustín significa llamárselo también a él (*El matrimonio*... II 5,15). Dicho de otra manera: es la palabra de Dios, no la de Manés, la que sostiene su doctrina (*Réplica a Juliano [obra inacabada]* III 170); no la defiende Manés, sino Ambrosio (*Réplica a Juliano* I 115.117.118; III 18.37).

Al mismo tiempo trata de demostrar que los maniqueos son los pelagianos (*Réplica a Juliano* I 1,3; I 8,36; I 9,42; *Réplica a Juliano [obra inacabada]* III 170.172.173); que es Juliano mismo quien sirve con su insensatez a la locura de Manés (ibid., III 160). Manés le enrola en las filas de su causa al sostener que el mal trae su origen no de una naturaleza creada por Dios, sino de una naturaleza mala y, como Dios, eterna (*Réplica a Juliano* I 9,42; I 8,38). Según Agustín, Juliano es

[197] Véase P. COURCELLE, *Recherches*... p.242.

[198] Véase *El matrimonio y la concupiscencia* II 23,38.

[199] Véanse también *El matrimonio y la concupiscencia* II 3,7; 5,15; 23,38; *Réplica a Juliano* I 1,3; *Réplica a Juliano [obra inacabada]* I 23.59.69.98; II 148; III 53.153. 161.186.195, etc.

un excelente auxiliar de Manés, pues al negar que la naturaleza humana quedó dañada por el pecado de Adán, le autoriza para atribuir a una naturaleza mala el ser autora de todos los males innegables de los niños (*Réplica a Juliano [obra inacabada]* I 97).

Obviamente Juliano llamaba a Agustín maniqueo no porque creyera que seguía siendo miembro de la secta, ni porque creyera que mantenía posiciones maniqueas en todos los puntos del dogma, sino porque la tendencia o si se quiere la base de su pensamiento era maniquea. Se trata de un maniqueísmo por implicación, no por empeño consciente; un maniqueísmo en el que puede caer el hombre sin darse cuenta, como dice G. R. Evans [200]. Es la misma línea de P. Brown cuando afirma que la esencia de un sistema religioso depende quizá menos de su específica doctrina que de la elección de los problemas a los que otorga fundamental importancia; de las zonas de experiencia humana hacia las que dirige su atención [201].

¿Qué decir de la polémica? ¿Cuál fue el resultado? En breves palabras lo expone el mismo P. Brown: «Si Juliano pudo haber convencido a algunos estudiosos de lo fundado de sus acusaciones, no hizo presa sobre el sacerdote italiano medio» [202]. Y está claro que entre los convencidos se halla él mismo, pues continúa afirmando: «Refutando a Juliano, Agustín se halla plenamente de acuerdo con Manés». Y lo prueba con el hecho de que pone el problema del sufrimiento en el centro de su mensaje; más aún, la raza humana como es presentada en las obras de Agustín contra Juliano es muy parecida al universo violado de Manés; la concepción del mal que tiene Agustín no es muy desemejante a como lo concebían los maniqueos. Y concluye: «Por tanto, cuando Agustín vuelve sobre el tema del sufrimiento entendido como estado pasivo... podemos captar un eco, si no exactamente de los grandes mitos de Manés mismo, al menos de las tenebrosas homilías de un elegido maniqueo» [203].

Pero el problema no se plantea históricamente sólo en el sentido indicado, a saber, quién fue el vencedor en la disputa, si Juliano o Agustín. La cuestión de la pervivencia del maniqueísmo en Agustín la han planteado numerosos autores, al margen de la mencionada disputa, al menos en no pocas ocasiones.

200 *Augustine on Evil* (Cambridge 1982) p.139.
201 *Agostino* p.398.
202 Ibid., p.391.
203 Ibid., p.400.

Quien más, quien menos, pocos de los que se han acercado al problema directamente han dejado de constatar esa realidad [204]. Nada tendría, por otra parte, de extraño habida cuenta de que Agustín fue maniqueo en sus años jóvenes, precisamente cuando su mente y su voluntad estaban adquiriendo perfiles definitivos [205]. Los tonos son diversos, pero el fondo es el mismo: desde la postura más bien radical de A. Adam [206], según el cual Agustín ha traspuesto de forma consciente o inconsciente las doctrinas dualistas a la teología católica de forma que el agustinismo debe su originalidad a sus raíces maniqueas (siendo en esto seguidor de E. Buonaiuti [207]), hasta el «reflejo maniqueo» de que habla P. Courcelle [208], pasando por la afirmación de L. Cilleruelo de que Agustín debe su penetración en el corazón del pensamiento paulino a su preparación en el maniqueísmo [209]. De ellos se aparta M. Nédoncelle, para quien el maniqueísmo no dejó huella alguna en el espíritu de Agustín, si se excluye un influjo en dirección opuesta, es decir, los cambios en sentido antimaniqueo provocados por su anterior pertenencia a la secta, todos ellos en la línea de un optimismo metafísico, antropológico y exegético [210].

Es preciso, pues, resaltar que hay influjos e influjos. Unos son formales y otros de contenidos. De éstos unos son de dependencia y otros de oposición. Entre los influjos que hemos denominado formales podemos indicar el agudizarse de su sentido metafísico [211] y otros rasgos del carácter de Agustín: «el maniqueísmo le había hecho vivir la necesidad de un secreto compartido, de un espíritu contagioso, de unas consignas y de una actitud defensiva frente a la presión social» [212]. Entrando

204 Véase J. Ries, *La Bible chez Augustin...*, en *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964) 317-320.
205 Así escribe G. Combés: «El llorará más tarde por sus errores. Pero sus lágrimas no lo podrán borrar todo. Se pueden hacer esfuerzos para librarse de las ideas de la juventud, pero ellas dejan siempre una huella en el fondo del alma, y esa huella es tanto más durable cuanto más ha luchado el alma por defenderlas y más dolor y sufrimiento le ha costado el abandonarlas» (*La doctrine politique de saint Augustin* [Paris 1927] p.36).
206 *Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin*, en *Theologische Literaturzeitung* 77 (1952) 385-390 y *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 69 (1958) 1-25.
207 *Manicheism and Augustine's Idea of Massa perditionis*, en *Harvard Theological Review* 20 (1927) 117-127. Según él, el maniqueísmo habría ejercido una influencia duradera sobre la teología católica y particularmente sobre el pensamiento de Agustín, en especial en su antropología. El término *massa* no sería otra cosa que la transcripción latina del griego *bôlos*, como aparece ya en las *Acta Archelai*.
208 *Saint Augustin, manichéen à Milan*, en *Orpheus* 1 (1954) 81-85.
209 Véase el artículo citado en nota 219, p.490.
210 *L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme*, en *Recherches Augustiniennes* 2 (1962) 17-32.
211 L. Cilleruelo, *San Agustín, genio de Europa*, en *Religión y Cultura* 2 (1957) 185-214; p.188.
212 L. Cilleruelo, *La amistad, San Agustín y la actualidad*, en *Estudio Agustiniano* 20 (1985) 79-104, en concreto p.86.

ya en los contenidos doctrinales y en relación con las distintas esferas del saber, hay que destacar ante todo el influjo «por oposición» en la exégesis de San Agustín, estudiado por A. Allgeier [213] y considerado por el mismo M. Nédoncelle [214]. A nivel de la antropología se contraponen L. Tondelli [215], que la ve fuertemente influenciada por el pesimismo maniqueo y Nédoncelle con su optimismo. Donde se ha percibido más claro el influjo ha sido en el campo de la eclesiología y con referencia a la obra *La ciudad de Dios*. Respecto a la eclesiología destacan ante todo las opiniones coincidentes en un sentido, pero divergentes en otro, de A. Adam y F. Hoffmann. Según el primero de estos autores el concepto agustiniano de Iglesia, que se separa del común en la época patrística, está dominado por la dependencia maniquea, sobre todo por lo que se refiere al aspecto jerárquico y orgánico, con el papel notable asignado a la autoridad [216]. El segundo, en cambio, considera que la eclesiología agustiniana es dependiente de la maniquea, mas por oposición, en cuanto que es resultado de la controversia bíblica que, a su vez, es fruto de la polémica antimaniquea [217]. *La ciudad de Dios* es la obra más frecuentemente considerada como influenciada por el maniqueísmo de otro tiempo de Agustín. Adam ve en ella un fondo maniqueo y la expresión de la doctrina de Manés sobre los tres tiempos. G. Combés, refiriéndose a ella también, sostiene que en la obra no se puede negar el influjo maniqueo e indica seis puntos en los que se percibe ese influjo [218]. L. Cilleruelo puede escribir un largo artículo sobre la oculta presencia del maniqueísmo en la ciudad de Dios, que «estaba ya en el alma de Agustín desde su época maniquea» [219]. Para A. Etchegaray la idea de que las dos ciudades se hayan embarcado en una lucha implacable que no terminará hasta el fin del mundo refleja una herencia doctrinal, aceptada inconscientemente, en los años pasados en el maniqueísmo [220]. Pero la información no sería completa si no se indicase también que otros estudiosos de no menos prestigio rechazan esa

213 Artículo citado en nota 9.
214 Artículo citado en nota 210.
215 *Mani. Rapporti con Bardesane, S. Agostino, Dante* (Milán 1932).
216 Véase nota 206.
217 *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (München 1933).
218 Obra citada en nota 205, p.36.
219 *La oculta presencia del maniqueísmo en «La ciudad de Dios»*, en *La ciudad de Dios* 167 (1954) 475-509, en concreto p.494.
220 *Kerigma y teología de la evangelización en el «De catechizandis rudibus». Tradición y originalidad*, en *Augustinus* 16 (1971) 47-67; p.61.

dependencia. Valgan los nombres de H. Marrou [221], E. Gilson [222], A. Trapè [223] y A. Mandouze [224].

Creemos que si se quiere ver el problema globalmente hay que distinguir varios momentos, no cronológicos.

1) El abandono del maniqueísmo por Agustín a nivel consciente fue radical; de ello no puede dudarse y no nos consta que alguien lo haya puesto en duda.

2) Tampoco es objeto de duda el influjo del maniqueísmo en Agustín que hemos definido como influjo «por oposición». El se hizo teólogo precisamente en la lucha antimaniquea y ello sin duda le marcó en la elección y preferencia por ciertos temas y áreas de reflexión. Pensamos en el área de la exégesis, por demasiado evidente; en el área de la eclesiología, vinculada a la anterior; en el campo de la metafísica cristiana con toda la reflexión sobre la creación y la bondad de todas las cosas; en el monacato; en la doctrina del matrimonio, etc.

3) Tampoco habrá dificultad en admitir que el maniqueísmo le presentó ciertos problemas vitales sobre los que dirigió su reflexión no sólo en los años de su permanencia en la secta primero, y luego en los de su lucha contra ella, sino también posteriormente, aunque la reflexión se haga ya desde otras bases. Pensamos en el problema del mal, de la división interior del hombre y la de los hombres, de la libertad y la costumbre, etcétera. La frecuencia con que aparecen estos temas cabe considerarla como influjo del maniqueísmo.

4) Por último es posible que en algunas circunstancias hayan aflorado, de forma inconsciente por supuesto, ciertos resabios maniqueos, ciertas formulaciones quizás atrevidas, que en él permiten establecer la referencia con el maniqueísmo, a causa de su pasado. Son casos particulares de la problemática indicada en el número anterior.

221 *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* (Paris 1950), en particular p.39-40. Según el autor, aplicando ciertos criterios, habría que hacer maniqueo también a San Pablo.
222 *Introduction à l'étude de saint Agustin* (Paris 1949³) p.341.
223 Véase la Introducción a *La ciudad de Dios* en la *Nuova Biblioteca Agostiniana*, vol.V/1 p.xxv.
224 *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* (Paris 1968) p.302, n.2. También se pronuncia contra esa dependencia maniquea J. Obersteiner, *Augustins «Civitas Dei» und die Geschichtstheologie der Bibel*, en *La ciudad de Dios* 167 (1954) p.313-350.

BIBLIOGRAFIA

AALDERS, G. J. D., *L'Épître à Menoch, atribuée a Mani*, en *Vigiliae Christianae* 14 (1960) 245-249.
— *Le triangle comme symbole du soleil chez les Manichéens*, en *Vigiliae Christianae* 14 (1960) 250-252.
ABEL, A., *Les sources arabes sur le manichéisme*, en *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoires Orientales et Slaves* 16 (1961-1962) 31-73.
ADAM, A., *Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin*, en *Theologische Literaturzeitung* 72 (1952) 385-390.
— *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 69 (1958) 1-25.
AGUSTÍN, S., *Six traités antimanichéens*. Traduction, introduction et notes par R. JOLIVET et M. JOURNON: Bibliothèque Augustinienne 17 (Paris 1961).
ALFARIC, P., *Les Écritures manichéens*, I: *Vue générale;* II: *Étude analytique* (Paris 1918-1919).
— *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, I: *Du manichéisme au Néoplatonisme* (Paris 1918).
— *Un manuscrite manichéen*, en *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* 6 (1920) 62-98.
ALLBERRY, C. R. C., *Das manichäische Bêma-Fest*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 37 (1938) 2-10.
— *Symbole von Tod und Wiedergeburt im Manichäismus:* Eranos-Jahrbuch 1939 (1940) 113-149.
ALLGEIER, A., *Der Einfluss des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustin*, en *Aurelius Augustinus. Die Festschrift des Görres-Gesellschaft zum 1500 Todestage des hl. Augustinus* (Colonia 1930) p.1-13.
BASEVI, C., *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegéticos propuestos por San Agustín en el «De doctrina christiana», en el «Contra Faustum» y en el «De consensu evangelistarum»* (Pamplona 1977).
BANG, W., *Manichäische Hymmen* y *Die Mailänder Abschwörungformel*, en *Le Muséon* 38 (1925) 53-54.
— *Manichäischen Laien-Beichtspiegel*, en *Le Muséon* 36 (1923) 146-149.
BAUR, F. C., *Das manichäische Religionsystem, nach Quellen neu untersucht und entwickelt* (Tübingen 1831) (reimpr. anastática, Göttingen 1928).
BEAUSOBRE, I. de, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme*, 2 vols. (Amsterdam 1734-1739).
BÖHLIG, A., *Mysterion und Wahrheit, gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte* (Leiden 1968).
— *Die Gnosis.* Dritter Band: *Der Manichäismus*, unter Mitwirkung von Jes P. Asmussen eingeleitet, übersetzt und erlautert von A. Böhlig. Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe Antike und Christentum (Zurich und München 1980).
BUONAIUTI, E., *La prima copia umana nel sistema manicheo*, en *Saggi sul Cristianesimo* (Città del Castello 1923) p.150-171.

— *Manichaeism and Augustine's Idea of «Massa perditionis»*, en *The Harvard Theological Review* 20 (1927) 117-127.
BROWN, P., *Agostino* (Torino 1971) (Título original: *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley 1967).
BRÜCKNER, A., *Faustus von Milev. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus* (Basilea 1901).
BURKITT, F. C., *The Religion of the Manichees* (Cambridge 1925).
— *La diffusione del manicheismo nell'impero romano*, en *Religione e società nell'età di Sant'Agostino* (Torino 1975) p.85-107.
CHÂTILLON, F., *En attendant le retour de Mani*, en *Revue de Moyen Âge latin* 10 (1954) 185-190.
CILLERUELO, L., *La oculta presencia del maniqueísmo en La ciudad de Dios*, en *La Ciudad de Dios* 167 (1954) 475-509.
— *San Agustín, genio de Europa*, en *Religión y Cultura* 1 (1956) 25-60. 217-244; 2 (1957) 185-214.
COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris 1954).
— *Saint Augustin manichéen à Milan*, en *Orpheus* I (1954) 81-85.
COYLE, J. K., *Augustine's De Moribus ecclesiae catholicae.* A Study of the Work, its Composition and its Sources (Friburg Switzerland 1978).
— *The Cologne Mani-Codex and Mani's Christians Connections*, en *Église et Théologie* 10 (1979) 179-193.
CUMONT, F., *Recherches sur le manichéisme.* I: *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni* (Bruxelles 1908).
DE CAPITANI, F., *«Corruption» negli scritti antimanichei di Sant'Agostino. Il fenomeno e la natura della corruzione*, en *Rivista di filosofia neoscolastica* 72 (1980) 640-669; 73 (1981) 132-156; 264-282.
DÉCRET, F., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (Paris 1970).
— *Le «globus horribilis» dans l'eschatologie manichéenne d'après les traités de saint Augustin*, en *Melanges d'Histoire des religions offerts à Henry-Charles Puech* (Paris 1974) 487-492.
— *Le manichéisme en Afrique du Nord: Le Dieu de Faustus*, en *Revue Algérienne des Lettres et Sciences Humaines* 1 (1969) 5-15.
— *Mani et la tradition manichéenne* (Paris 1974).
— *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles). Étude historique et doctrinale* (Paris 1978).
DOUAIS, C., *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps*, en *Revue Thomiste* 1 (1893) 393-426; 2 (1894) 205-228; 3 (1895) 46-60.
EUGEN, R., *Die manichäische Christologie* (Wiesbaden 1979).
EVANS, G. R., *Augustine. On the Evil* (Cambridge 1982).
FELDMANN, E., *Christus-Frömigkeit der Mani-Jünger. Der suchende Student Augustinus in ihrem «Netz»?*, en *Pietas.* Festschrift für B. Kötting. Herausgegeben von E. Dassmann und K. S. Frank (Münster Westfalen, Aschendorff 1980) p.198-216.
FERRARI, L. C., *Astronomy and Augustine's Break with the Manichees*, en *Revue des Études Augustiniennes* 19 (1973) 263-276.
— *Augustine's «Nine years» as a Manichee*, en *Augustiniana* 25 (1975) 210-216.
FICKER, G., *Eine Sammlung von Abschwörungformel*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 27 (1908) 443-464.
FREND, W. H. C., *The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman Nordafrica*, en *The Journal of Ecclesiastical History* 4 (1953) 13-26.

— *Manichaeism in the Struggle between Saint Augustine and Petilian of Constantine,* en *Augustinus Magister* II (Paris 1954) p.859-866.
GEERLINGS, W., *Der Manichäische «Iesus patibilis» in der Theologie Augustins,* en *Theologische Quartalschrift* 152 (1972) 124-131.
GRONDIJS, L. H., *Analyse du manichéisme numidien au IV^e siècle,* en *Augustinus Magister* III (Paris 1954) 391-410.
— *La diversità delle sette manichee,* en *Silloge bizantina in onore di Silvio G. Mercati. Studi Bizantini e Neoellenici* 9 (1957) 176-187.
HENNING, W., *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch,* en *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse* (Berlin 1937).
JACKSON, A. V. W., *The «Second Evocation» in the manichaean System of Cosmogony,* en *Journal of the American Oriental Society,* Supplement 1924, p.137-155.
— *The doctrine of metempsycosis in Manichaeism,* en *Journal of the American Oriental Society* 45 (1925) 246-268.
— *The doctrine of the Bolos in Manichaean Escathology,* en *Journal of the American Oriental Society* 58 (1938) 225-234.
JOLIVET, R.: *Le problème du mal d'après saint Augustin* (Paris 1936).
KADEN, E. H., *Die Edikte gegen die Manichäer von Diocletian bis Justinian,* en *Festschrift Hans Lewald* (Bâle 1953) p.55-68.
KAESTLI, J. D., *L'utilisation des Actes Apocryphes des Apôtres dans le Manichéisme,* en *Gnosis and Gnosticism.* Papers read at the 7th International Conference on Patristic Studies (Oxford 1978), edited by M. Krause (Leiden 1977) p.107-116.
KESSLER, K., *Über Ursprung und Verwandschftsverhältnisse des Manichäismus,* en F. IUSTI, *Geschichte des alten Persiens* (Berlin 1879) p.184-189.
KOENEN, L., *Das Datum der Offenbarung und Geburt Manis,* en *Zeitschrift für Papyrologie et Epigraphik* 8 (1971) 247-250.
— *Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Codex,* en *Illinois Classical Studies 3 (1978) 154-185.*
— *Zur Herkunft des Kölner Codex,* en *Zeitschrift für Papyrologie et Epigraphik* 11 (1973) 240-241.
LIEU, S., *The Religion of Light: An Introduction to the History of Manichaeism in China* (Hongkong 1979).
— *Praecept and Practice in Manichaean Monasticism,* en *The Journal of Theological Studies* 32 (1981) 153-173.
LIEU, S. and S., *«Felix conversus ex manichaeis»: A case of mistaken Identity,* en *The Journal of Theological Studies* 32 (1981) 173-176.
MAHER, J., *Saint Augustin and Manichaean Cosmogony,* en *Augustinian Studies* 10 (1979) 91-104.
MARIN, M., *I Manichei e l'Antico Testamento in Contra Faustum 22,4 e 32,4,* en *Vetera Christianorum* 14 (1977) 176-179.
MAYER, C. P., *Die antimanichäische Schriften Augustinus. Entstehung, Absicht und kurze Charachteristik der einzelnen Werke unter den Aspekt der darin verwendeten Zeichentermini,* en *Augustinianum* 14 (1974) 277-312.
— *Garanten der Offenbarung. Problemen der Tradition in den antimanichäischen Schriften Augustins,* en *Augustinianum* 12 (1972) 31-78.
MENASCE, P. J. de, *Augustin manichéen,* en *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius* (Berna 1956) p.79-93.
MONCEAUX, P., *Le manichéen Faustus de Milev. Restitution de ses Capitula,* en *Mémoires de l'Institut National de France* (Paris 1933) p.1-112.

MORÁN, J., *El por qué del Agustín maniqueo,* en *Religión y Cultura* 4 (1959) 248-261; 412-429.
NÉDONCELLE, M., *L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme,* en *Recherches Augustiniennes* II (Paris 1962) 17-32.
O'MEARA, J.: *The Young Augustine* (Londres-New York-Toronto 1954).
ORT, L. J. R., *Mani. A religio-historical Description of his Personality* (Leiden 1967).
PETREMENT, S., *Le dieu separé. Les origines du gnosticisme* (Paris 1985).
PUECH, H.-Ch., *Le Manichéisme,* en *Histoire générale des Religions* III (Paris 1945) p.85-116.
— *Le Manichéisme. Son Fondateur, sa Doctrine* (Paris 1949).
— *Der Begriff der Erlösung im Manichäismus,* en *Eranos Jahrbuch 1936* 6 (1937) p.183-286.
— *Le Prince des Tenèbres en son Royaume,* en *Études Carmélitaines* (núm. especial dedicado a Satán) (Paris 1948) p.136-174.
— *La Gnose et le Temps,* en *Eranos Jahrbuch 1951* 20 (1952) 57-113.
— *Liturgie et pratiques rituelles dans le manichéisme,* en *Annuaire du College de France:* año *1958 (1958) p.239-245;* año *1959 (1959)* p.264-269; año 1960 (1960) p.181-189; año 1961 (1961) p.181-190; año 1962 (1962) p.203-208; años 1963-1964 (1963) p.213-221; año 1964 (1964) p.217-226; año 1965 (1965) p.257-266.
— *Péché et Confession dans le Manichéisme,* Communication lue à l'Institut de France, Séance Publique annuelle des cinq Académies, le 25 octobre de 1965 (Paris 1965) n.17.
— *Fêtes et solennités manichéens: Le Bêma,* en *Annuaire du Collège de France* 72 (1971-1972) 322-326.
RIES, J., *Introduction aux études manichéennes, Quatre siècles de recherches,* en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957) 453-482; II. *Le manichéisme consideré comme grande religion orientale,* en *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia* 35 (1959) 362-409.
— *La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens,* en *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961) 231-243; 9 (1963) 201-215; 10 (1964) 309-329.
— *La revelation dans la gnose de Mani,* en *Forma Futuri* (Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino) (Torino 1975) 1085-1096.
— *La gnose dans les textes liturgiques manichéens coptes,* en *L'origine dello gnosticismo* (Messina 1966) p.614-624.
— *Neutestamentliche eschatologische Grundzüge in den manichäischen koptischen Hymnenbuch von Médînêt Mâdi,* en *Trierer Theologische Zeitschrift* 72 (1963) 117-121.
— *Jésus-Christ dans la religion de Mani. Quelques éléments d'une confrontation de saint Augustin avec un hymnaire christologique copte,* en *Augustiniana* 14 (1964) 437-454.
— *Commandaments de la justice et vie missionaire dans l'Église de Mani,* en *Gnosis and Gnostism.* Papers read at the 7th International Conference on Patristic Studies (Oxford 1978), edit. by M. Krause (Leiden 1977) p.93-106.
— *La prière du Bêma dans l'Église de Mani,* en *L'expérience de la prière dans les grandes religions.* Actes du Colloque de Louvain-le-Neuve et Liège (22-23 nov. 1978). Edit. par H. Limet et J. Ries (Louvain-la-Neuve 1980) p.375-390.
— *Saint Augustin et le manichéisme a la lumière du libre III des Confessions,* en *«Le Confessioni» di Agostino d'Ippona,* lib.III-IV (Palermo 1984) p.7-26.

SCHEFTELOWITZ, I., *Die Enstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysterium* (Giessen 1922).
SCHMIDT, C.-POLOTSKY, H. J., *Ein Mani-Fund in Aegypten, Originalschriften des Mani und seiner Schüler*, en *Sitzungberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1933) 1-90.
STROUX, J., *Augustinus und Cicero's Hortensius nach dem Zeugnis des Manichäers Secundinus*, en *Festschrift R. Reitzenstein* (Leipzig 1931) p.106-118.
TARDIEU, M., *Le manichéisme* (Paris 1981).
TONDELLI, L., *Mani. Rapporti con Bardesane, s. Agostino e Dante* (Milano 1932).
TRECHSEL, F., *Ueber den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. Ein historischkritischer Versuch* (Berna 1832).
VAN DER LOOF, L. J., *Der numidische Manichäismus im vierten Jahrhundert*, en *Studia Patristica* 8 (1966) 118-129.
— *Mani as the Danger from Persia in the Roman Empire*, en *Augustiniana* 24 (1974) 75-84.
WALDSCHMIDT, E.-LENTZ, W., *Die Stellung Jesu in manichäismus*, en *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 4 (1926).
WALTER, C., *Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin*, en *Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität* (München 1972) (tesis dactilografiada).
WIDENGREN, G., *Il manicheismo* (Milano 1964) (título original: *Mani und der Manichäismus)* (Stuttgart 1961).
— (ed.), *Der Manichäismus* (Darmstadt 1977).

LAS DOS ALMAS

DE DVABVS ANIMABVS

CSEL 25/1 — Vindobonae 1891

RECENSVIT

IOSEPHVS ZYCHA

LAS DOS ALMAS

INTRODUCCION

En las *Revisiones* (I 14) Agustín nos informa de que escribió esta obra cuando era presbítero. Es, por tanto, posterior a la primavera del año 391 y anterior a los últimos meses del 395, fecha en que era ya obispo. Pero la fecha la podemos precisar más atendiendo a la colocación de la obra en el catálogo de las *Revisiones:* está situada después de *La utilidad de la fe* y antes del debate público con Fortunato, para el que poseemos fecha exacta: el 28-29 del 392. Por otra parte, teniendo en cuenta que *La utilidad de la fe* fue escrito antes que nuestra obra, pero siempre durante su período sacerdotal, hemos de dejar un margen de tiempo a partir de su ordenación para que pudiera componer aquélla. Así pues, podemos colocarla en el espacio de tiempo que va del verano del 391 al verano del 392.

No conocemos motivos o circunstancias exteriores que hayan conducido a escribir tal obra. Ubicado ya en Africa, presbítero de una Iglesia, debió sentir como una losa su pasado maniqueo y su antigua labor como proselitista. Por eso su primer escrito, como indicamos, del período sacerdotal es *La utilidad de la fe,* un intento de conquistar para la fe católica a Honorato, a quien él había llevado en otro tiempo al maniqueímo desde el paganismo. Posiblemente hasta comenzaban a insinuarse ya las sospechas por parte de los donatistas acerca de la veracidad de su conversión[1], y él emprende la tarea de desmontarlas todas, renegando por otro escrito público de ese pasado, en un tono de lamentación.

A pesar de ser directamente un escrito antimaniqueo, el aire en que se mueve es muy distinto de la crítica violenta que emplea en su primera obra contra ellos: *Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos.* El centro no lo constituyen ellos, sino él mismo; habla de sí directamente, de ellos sólo como consecuencia de lo otro. Es una meditación en voz alta sobre lo que debía haber hecho y no hizo, pues de haberlo hecho se hubiese evitado el caer en ese maniqueísmo.

[1] A ellas hace alusión en *Réplica a las cartas de Petiliano* III 17,20 y de ellas se defiende en *Comentario al Salmo 36* III 19.

En este sentido el libro abunda en datos autobiográficos, por ejemplo, su caída en las redes de la secta obra de pocos días (n.1), su educación cristiana (n.1), la amistad y los triunfos que le llevaron al extravío (n.11), la atribución de los triunfos a los maniqueos (n.11), su actitud ante los mismos maniqueos (n.11), junto con aspectos de su situación intelectual: la «debilidad de su ojo interior» por la que no sabía distinguir lo sensible de lo inteligible, lo carnal de lo espiritual (n.12), que los maniqueos le apartaron de la consideración de realidades manifiestas (n.23).

Por lo que se refiere a los maniqueos, a los que considera como herejes cristianos, el tono es más bien suave, no obstante algunos exabruptos, como cuando duda de que sean hombres (n.3.9), o pregona su ignorancia (n.10) o su soberbia sacrílega (n.18). Como ha advertido Décret [2], la obra marca un giro en la polémica antimaniquea agustiniana, en el sentido de que abandona la línea defensiva que había caracterizado a todos sus tratados anteriores, salvo el mencionado *Las costumbres*. En este libro ya no defiende a los católicos, sino que ataca a los maniqueos, desde esa reflexión sobre sí mismo. Y no tanto a los maniqueos, como acabamos de indicar, sino a la doctrina maniquea, con referencia a un punto concreto de su antropología: las dos almas. Y comienza por este punto porque él lo considera como el fundamento de la secta (n.22). Es una obra muy ceñida al tema, sin grandes desviaciones, tan frecuentes en él, aunque con algunas reiteraciones. Si prescindimos de ese punto central, son pocos los datos que nos aporta sobre la dogmática maniquea. No entra en los particulares del mito para ridiculizarlo como hará más tarde. Prescinde por completo de la cosmología y de la soteriología para centrarse en la antropología.

Los puntos de su argumentación son los siguientes: Toda alma, en cuanto fuente de la vida, ha de tener por origen a Dios, fuente de toda vida. Si toda alma es vida por definición y Dios es la fuente de la vida, debe proceder de Dios, y así cae por tierra el dogma maniqueo de la existencia de dos almas, una que pertenecería a la sustancia de Dios y otra ajena a él, procedente del reino de las tinieblas. La comparación entre la luz solar que los maniqueos consideran divina y la vida ocupa varias páginas. Si esta luz sensible es divina, mucho más lo será la vida, puesto que es evidente que es superior lo que se percibe por un medio superior. Por tanto, si esta luz que percibimos con los ojos es divina, más lo será la vida que percibimos con la mente y, en consecuencia, el alma. No puede haber, pues, un alma, principio vivificador, que no proceda de Dios. Tal es el tema de los números 1-8.

[2] *L'Afrique manichéenne...* I p.81.

El n.9 lo dedica a presentar una interpretación correcta, no dualista, de Jn 8,44: *Vosotros no oís precisamente porque no sois de Dios; vosotros tenéis por padre al diablo.* El número 10 presenta el origen del mal desde el punto de vista maniqueo, que, tras un paréntesis autobiográfico (n.11), pasa a refutar en los números siguientes, desde la definición de pecado y voluntad.

La argumentación está fundada mayoritariamente en argumentos racionales. El recurso a la Escritura es mínimo. En toda la obra sólo se contabilizan catorce citas bíblicas, todas del Nuevo Testamento, entre explícitas e implícitas; pero de ellas nueve están en el n.9, que trata precisamente de la interpretación de Jn 8,44. Tal hecho, sin embargo, no hemos de atribuirlo a una intención específica, sino que es resultado del momento en que Agustín escribe, apenas ordenado sacerdote, que aún no ha tenido tiempo de familiarizarse con las Escrituras.

Por último, es digno de notar la amplia nota que le dedica en las *Revisiones,* sin duda la más larga de todas las obras antimaniqueas, aun teniendo en cuenta la brevedad del escrito. Son diez los textos sobre los que vuelve, pero en ninguno tiene nada que corregir, aunque sí precise más su pensamiento en la línea antimaniquea o, en la mayor parte de los casos, trate de mostrar cómo lo escrito entonces no contradice a lo que ha dicho más tarde en la polémica antipelagiana, haciendo las oportunas distinciones. Los puntos en cuestión han sido señalados en nota en el mismo texto.

* * *

No tenemos conocimiento de que exista alguna otra traducción de esta obra al castellano. Sí existen, en cambio, otras en lenguas modernas europeas:

En alemán: Traducción de C. J. PERL. Deutsche Augustinusausgabe (Paderborn 1966).

En francés: Traducción del abad BURLERAUX. Editores Raulx et Poujoulat (Bar-le-Duc 1869) t.XIV, p.55-68.
Traducción de R. JOLIVET y M. JOURNON. Bibliothèque Augustinienne 17 (Paris 1961) p.27-115.

En inglés: Traducción de A. H. NEWMAN. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church 4 (Buffalo-New York 1887) p.95-107.

BIBLIOGRAFIA

Además de las obras elencadas en la Bibliografía general, recordamos:

OSMINA, H., *Augustine's Understanding of Manichaeism. In Connection with De duabus animabus,* en *Studies in Medieval Thought* 12 (1970) 47-70 (en japonés; en pág. 99-100, resumen en lengua inglesa).

PRENDIVILLE, J. G., *The development of the Idea of Habit in the Thought of Saint Augustine,* en *Traditio* 28 (1972) 29-99.

TOMADO DE LAS REVISIONES I 14 (15)

LAS DOS ALMAS. LIBRO UNICO

1. Después de este libro *(La utilidad de la fe)* escribí contra los maniqueos, siendo aún presbítero, la obra *Las dos almas.* Según ellos, de las dos una es parte de Dios y la otra procede de la raza de las tinieblas, que no ha sido creada por El y que le es coeterna. Conforme a sus delirios, ambas almas, una buena y otra mala, se hallan en todo hombre. Afirman que el alma mala es propia de la carne, carne que, a su entender, pertenece también a la raza de las tinieblas; la buena, en cambio, procede de la parte adventicia de Dios, que luchó contra la misma raza de las tinieblas, en consecuencia de lo cual se mezclaron. Todo lo bueno que hay en el hombre lo atribuyen a dicha alma buena y, al revés, todo lo malo al alma mala.

2. En ese libro escribí: *No hay vida alguna que por el mismo hecho de ser vida y precisamente en cuanto es vida, no pertenezca a la fuente y principio supremos de la vida* (n.1). Estas mis palabras han de entenderse en el sentido de la relación criatura-creador; no se ha de pensar que la vida procede de Dios como si fuese una parte suya.

EX LIBRIS RETRACTATIONVM (I 14; PL I 15)

[CSEL 36,71-81] *(PL 32,608-612)*

DE DVABVS ANIMABVS LIBER VNVS

1. Post hunc librum scripsi adhuc presbyter contra Manicheos de duabus animabus, quarum dicunt unam partem dei esse, alteram de gente tenebrarum, quam non condiderit deus et quae sit deo coaeterna, et has ambas animas, unam bonam, alteram malam, in homine uno esse delirant, istam scilicet malam propriam carnis esse dicentes, quam carnem etiam dicunt gentis esse tenebrarum, illam uero bonam ex aduenticia dei parte, quae cum tenebrarum gente conflixerit, atque utrumque misceri, et omnia quidem bona hominis illi bonae animae, omnia uero mala illi malae animae tribuunt.

2. In hoc libro illud, quod dixi, *nullam esse qualemcumque uitam, quae non eo ipso, quo uita est et in quantum omnino uita est, ad summum uitae fontem principiumque pertineat,* ita dixi, ut tamquam creatura ad creatorem pertinere intellegatur, non autem de illo esse tamquam pars eius existimetur.

3. Dije también: *El pecado no reside en ningún otro lugar sino en la voluntad* (n.12). Los pelagianos pueden pensar que tal afirmación favorece a su punto de vista, pensando en los niños. En efecto, ellos niegan que posean el pecado original, que pueda perdonárseles en el bautismo, amparándose en que aún no usan del albedrío de la voluntad. ¡Como si el pecado que afirmamos que contraen de Adán ya desde su origen, es decir, en cuanto implicados en su culpa, y que los mantiene sujetos al castigo, pudiera haber existido alguna vez sino por la voluntad! Fue cometido voluntariamente cuando tuvo lugar la transgresión del mandato divino. También puede considerarse falsa la afirmación: *el pecado no reside en ningún otro lugar sino en la voluntad* en virtud de las palabras del Apóstol: *Si, pues, hago lo que no quiero, ya no lo obro yo, sino el pecado que habita en mí.* Es tan cierto que este pecado no reside en la voluntad que hasta dice: *Hago lo que no quiero.* ¿Cómo, pues, el pecado no reside en ningún otro lugar sino en la voluntad? Mas este pecado del que con tales palabras habló el Apóstol recibe el nombre de pecado porque es fruto y castigo de un pecado. En efecto, el texto lo refiere a la concupiscencia de la carne, como lo revela a continuación al decir: *Sé que el bien no habita en mí, es decir, en mi carne, pues aunque el quererlo se encuentra en mí, no el realizarlo en plenitud.* La realización plena del bien consiste en que ni siquiera exista en el hombre la concupiscencia del pecado. Cuando vive santamente, la voluntad no da su asentimiento a esta concupiscencia, no obstante, el bien no se da en plenitud, porque (el hombre) aún vive dentro de la concupiscencia, aunque su voluntad le oponga resistencia. El bautismo aniquila lo que de culpa tiene tal concupiscencia, pero permanece la debilidad, contra la que lucha con el máximo esfuerzo todo bautizado que progresa en el bien, hasta que sea curado. *El pecado* que *no reside en lugar alguno, sino en la voluntad* ha de entenderse ante todo del que es resultado de una justa condena —tal pecado, en efecto, *entró en el mundo por un solo hombre*—, aunque incluso el pecado por el que se consiente a la concupiscencia del pecado no se comete sino por la voluntad. Por eso dije también en otro lugar: *Pues no se peca sino voluntariamente* (n.14).

4. En otro pasaje definí a la voluntad con estas palabras: *La voluntad es un movimiento del alma, exento de toda coacción, dirigido a no perder o a conseguir algo* (n.14). Esta definición mira a distinguir al que quiere del que no quiere; y de esta manera la mirada se traspasa a los primeros que existieron en el paraíso, causantes del mal para el género humano, al pecar sin sufrir coacción de parte de nadie, es decir, al pecar por su libre voluntad, pues obraron con pleno conocimiento contra lo mandado y el tentador les indujo, no les forzó a ello. Se puede decir, pues, sin ser incongruentes, que pecó sin querer quien pecó en la ignorancia, aunque haya hecho queriendo lo que hizo en la ignorancia. En consecuencia, ni en este caso puede haber pecado sin voluntad. Así, la voluntad fue, conforme a nuestra definición, *un movimiento del alma,*

3 *(2).* Item quod dixi: *Nusquam scilicet nisi in uoluntate esse peccatum,* possunt Pelagiani pro se dictum putare propter paruulos, quos ideo negant habere originale peccatum, quod eis in baptismo remittatur, quia nondum arbitrio uoluntatis utuntur, quasi uero peccatum, quod eos ex Adam dicimus originaliter trahere, id est reatu eius inplicatos, et ab hoc poenae obnoxios detineri, umquam esse potuit nisi ex uoluntate, qua uoluntate commissum est, quando diuini praecepti est facta transgressio. Potest etiam putari falsa esse ista sententia, qua diximus *nusquam nisi in uoluntate esse peccatum,* quia dixit apostolus: *si autem, quod nolo, hoc facio, iam non ego operor illud, sed quod in me habitat peccatum* (Rom 7,20; cf. Rom 7,16s.). Hoc enim peccatum usque adeo non est in uoluntate, ut dicat: *quod nolo, hoc facio,* quomodo ergo nusquam est nisi in uoluntate peccatum? Sed hoc peccatum, de quo sic est locutus apostolus, ideo peccatum uocatur, quia peccato factum est et poena peccati est, quandoquidem hoc de concupiscentia carnis dicitur (cf. 1 Io 2,16), quod aperit in consequentibus dicens: *scio, quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum; uelle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non* (Rom 7,18). Perfectio quippe boni est, ut nec ipsa concupiscentia peccati sit in homine, cui quidem, quando bene uiuitur, non consentit uoluntas; uerum tamen non perficit bonum, quia inest adhuc in concupiscentia, cui repugnat uoluntas; cuius concupiscentiae reatus in baptismate soluitur, sed infirmitas manet, cui, donec sanetur, omnis fidelis, qui bene proficit, studiosissime reluctatur. Peccatum autem, quod *nusquam* est *nisi in uoluntate,* illud praecipue intellegendum est, quod iusta damnatio consecuta est —*hoc* enim *per unum hominem intrauit in mundum* (Rom 5,12)— quamquam et hoc peccatum, quo consentitur peccati concupiscentiae, non nisi uoluntate committitur. Propter hoc et alio loco dixi: *non igitur nisi uoluntate peccatur.*

4 *(3)* Itemque alio loco ipsam uoluntatem definiui dicens: *Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid uel non amittendum uel adipiscendum.* Quod propterea dictum est, ut hac definitione uolens a nolente discerneretur et sic ad illos referretur intentio, qui primi in paradiso fuerunt humano generi origo mali nullo cogente peccando (cf. Gen 3,1ss), hoc est libera uoluntate peccando, quia et scientes contra praeceptum fecerunt, et ille temptator suasit, ut hoc fieret, non coegit. Nam et qui nesciens peccauit, non incongruenter nolens peccasse dici potest, quamuis et ipse, quod nesciens fecit, uolens tamen fecit; ita nec ipsius esse potuit sine uoluntate peccatum. Quae uoluntas utique, sicut definita est, *animae*

exento de toda coacción, dirigido a no perder o a conseguir algo. A nadie se le ha considerado coaccionado a hacer algo que no hubiese hecho si no hubiese querido. Lo hizo, pues, porque quiso, aunque, no obstante haber obrado voluntariamente, no pecó al no saber que era pecado lo que hacía. Por tanto, ni siquiera tal pecado pudo existir sin voluntad, aunque se trata de la voluntad referida al hecho, no al pecado; hecho que, sin embargo, era pecado, en cuanto que se hizo algo que no debía haberse hecho. En cambio, quien peca a sabiendas, si puede ofrecer resistencia, sin pecar, a quien le fuerza al pecado y no la ofrece, peca en verdad voluntariamente, porque quien puede resistir no se ve forzado a ceder. Por el contrario, cuando alguien no puede resistir voluntariamente a la apetencia que le coacciona y, en consecuencia, obra contra los preceptos de la justicia, nos hallamos ya ante un pecado que es, además, castigo del pecado. En conclusión, es totalmente verdadero que no puede haber pecado sin voluntad.

5. De igual manera definí el pecado con estas palabras: *Pecado es la voluntad de retener o conseguir algo que la justicia prohíbe y de lo que hay libertad para abstenerse* (n.15). La definición es verdadera porque se refiere únicamente a lo que es pecado, excluyendo el castigo del pecado. En efecto, cuando el pecado se entiende en sentido doble, en cuanto pecado propiamente y en cuanto pena del pecado, ¿cuál es el poder de la voluntad sometida a la apetencia que la domina, si no suplica ayuda, en el caso de que sea piadosa? Es libre en la medida en que está liberada, y en esa misma medida se le llama voluntad. En caso contrario, se le ha de llamar con mayor propiedad a toda ella apetencia antes que voluntad. Apetencia que no es, como piensan los insensatos maniqueos, una adición proveniente de una naturaleza extraña, sino un vicio de la nuestra, que sólo lo sana la *gracia del Salvador.* Si alguien dice que la misma apetencia no es otra cosa que la voluntad, aunque viciosa y al servicio del pecado, no hay que replicarle ni hemos de hacer un problema de palabras, cuando la realidad está clara. Queda mostrado también, pues, que no hay pecado sin voluntad, ya en el momento de la obra, ya en su origen.

6. Escribí también: *Ya podía*[1] *haber investigado si el género de almas malas había tenido alguna voluntad mala antes de su mezcla con el género de las almas buenas. Si no la tenía se hallaba sin pecado y era inocente y, en consecuencia, no era mala* (n.16). Preguntan (los pelagianos): «¿Por qué, pues, afirmáis el pecado en los niños, cuya voluntad no consideráis culpable?» Les respondemos que ellos no son culpables por efecto de su voluntad, sino en virtud de su origen. Considerado en su origen, ¿qué es todo hombre terreno sino Adán? Y Adán poseía ciertamente voluntad, y al haber pecado mediante esa voluntad, *el pecado entró en el mundo.*

7. Dije igualmente: *Las almas en ningún modo pueden ser malas por naturaleza* (n.17). Si alguien me pregunta cómo entiendo las palabras del Apóstol: *También nosotros fuimos por naturaleza hijos de la ira como los demás,* le respondo que al hablar de naturaleza quise que se entendiera aquella a la

motus fuit cogente nullo ad aliquid uel non amittendum uel adipiscendum. Quod enim, si noluisset, non fecisset, non coactus est facere. Quia uoluit, ergo fecit, etsi non, quia uoluit, peccauit nesciens peccatum esse, quod fecit. Ita nec tale peccatum sine uoluntate esse potuit, sed uoluntate facti, non uoluntate peccati, quod tamen factum peccatum fuit; hoc enim factum est, quod fieri non debuit. Qui autem sciens peccat, si potest cogenti ad peccatum sine peccato resistere nec tamen facit, utique uolens peccat, quoniam qui potest resistere, non cogitur cedere. Qui uero cogenti cupiditati uoluntate resistere non potest et ideo facit contra praecepta iustitiae, iam hoc ita peccatum est, ut sit etiam poena peccati. Quapropter peccatum sine uoluntate esse non posse uerissimum est.

5 *(4).* Itemque definitio peccati, qua diximus: *Peccatum est uoluntas retinendi uel consequendi, quod iustitia uetat et unde liberum est abstinere,* propterea uerum est, quia id definitum est, quod tantummodo peccatum est, non quod etiam poena peccati. Nam quando tale est, ut idem sit et poena peccati, quantum est, quod ualet uoluntas sub dominante cupiditate, nisi forte, si pia est, ut oret auxilium? in tantum enim libera est, in quantum liberata est, et in tantum appellatur uoluntas, alioquin tota cupiditas quam uoluntas proprie nuncupanda est, quae non est, sicut Manichei desipiunt, alienae naturae additamentum, sed nostrae uitium, a quo non sanatur nisi *gratia saluatoris* (Tit 2,11). Quod si quisquam dicit etiam ipsam cupiditatem nihil esse aliud quam uoluntatem, sed uitiosam peccatoque seruientem, non resistendum est nec de uerbis, cum res constet, controuersia facienda. Etiam sic enim ostenditur sine uoluntate nullum esse peccatum siue in opere siue in origine.

6 *(5).* Rursus in eo, quod dixi: *Iam quaerere coeperam, utrum illud malum genus animarum, antequam bono misceretur, habuisset aliquam uoluntatem. Si enim non habebat, sine peccato atque innocens erit et ideo nullo modo malum,* «cur ergo», inquiunt, «peccatum dicitis paruulorum, quorum uoluntatem non tenetis ream?» Respondetur non eos proprietate uoluntatis, sed origine reos teneri. Omnis enim homo terrenus quid est origine nisi Adam? porro autem Adam habebat utique uoluntatem, qua uoluntate cum peccasset, peccatum per eum *intrauit in mundum* (Rom 5,12).

7 *(6).* Itemque in eo, quod dixi: *Natura esse malae animae nullo modo queunt,* si quaeritur, quomodo accipiamus, quod ait apostolus: *fuimus et nos natura filii irae sicut et ceteri* (Eph 2,3), respondemus naturam in his uerbis meis me intellegi uoluisse illam, quae proprie natura

[1] Traducimos *poteram* conforme a la lectura del texto del *De duabus animabus* y no *coeperam* del texto de las *Retractationes* que estamos siguiendo.

que se le da el nombre con propiedad, es decir, aquella en que fuimos creados sin vicio alguno. A ésta la llamamos naturaleza en atención a su origen, origen que ciertamente tiene un vicio que es contra la naturaleza.

8. Dije también: *Considerar a alguien como culpable de pecado porque no hizo lo que no pudo hacer es la cima de la maldad y de la locura* (n.17). Preguntan (los pelagianos): «¿Por qué entonces se considera culpables a los niños?» Les respondo: En virtud de su origen están atados por la culpabilidad de quien no hizo lo que pudo hacer, es decir, cumplir el mandato de Dios.

9. Asimismo escribí: *Hagan aquellas almas lo que hagan, si lo hacen en virtud de su naturaleza y no por propia voluntad, es decir, si carecen del movimiento del alma tanto para hacerlo como para no hacerlo; si finalmente no se les concede poder alguno para abstenerse de su obrar, no podemos admitir pecado en ellas* (n.17). La cuestión, referida a los niños, no plantea problema alguno porque su culpabilidad les viene de proceder de quien pecó voluntariamente, cuando no carecía del libre movimiento del alma, tanto para hacerlo como para no hacerlo, y tenía el sumo poder para abstenerse de obrar el mal. Esto no lo afirman los maniqueos de la raza de las tinieblas que introducen inventándose fábulas, y defienden con ahínco que siempre fue mala, nunca buena.

10. Alguien podría preguntar en qué sentido dije: *Incluso si hay almas —cosa incierta de momento— entregadas a actividades corporales, no por el pecado, sino por naturaleza,*

dicitur, in qua sine uitio creati sumus. Nam ista propter originem natura appellatur, quae origo utique habet uitium, quod est contra naturam.

8. Et iterum quod dictum est: *peccati reum tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summae iniquitatis est et insaniae,* «cur ergo», inquiunt, «paruuli tenentur rei?» Respondetur, quia eius ex origine tenentur, qui non fecit quod facere potuit, diuinum scilicet seruare mandatum (cf. 1 Io 2,3).

9. Quod autem dixi: *illae animae quidquid faciunt, si natura, non uoluntate faciunt, id est si libero et ad faciendum et ad non faciendum motu animi carent, si denique abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, peccatum earum tenere non possumus,* propterea non perturbat de paruulis quaestio, quia ex illius origine rei tenentur, qui uoluntate peccauit, quando *libero et ad faciendum et non faciendum motu animi* non carebat eique ab opere malo abstinendi summa potestas erat. Quod Manichei de tenebrarum gente non dicunt, quam fabulosissime inducunt, eamque naturam semper malam, numquam bonam fuisse contendunt.

10 *(7).* Illud autem quaeri potest quomodo dixerim: *Etiamsi sunt animae, quod interim incertum est, corporeis officiis non peccato, sed natura deditae nosque, quamquam sint inferiores, aliqua tamen interiore*

y, aunque sean inferiores, nos tocan a nosotros por alguna afinidad interna, no es justo que las consideremos malas por el hecho de que seamos malos nosotros al seguirlas a ellas y amar lo corpóreo (n.20), puesto que esto lo dije refiriéndome a aquellos otros de quienes había comenzado a hablar más claramente con estas palabras: *Además, incluso si se les concediese que nos sentimos solicitados a acciones deshonestas por un alma de género inferior, no se deduce de ahí que tales almas sean malas por naturaleza o las otras el sumo bien* (n.20). Al respecto continué la discusión hasta el punto donde dije: *Incluso si hay almas —cosa incierta de momento— entregadas a actividades corporales, no por el pecado, sino por naturaleza,* etc. Puede, pues, preguntarse por qué dije: *Cosa incierta de momento,* siendo así que no debí haber dudado en absoluto de que no existen tales almas. Me expresé de tal manera porque he topado con quienes dicen que el diablo y sus ángeles son buenos en su género y que existen en la naturaleza en que Dios los creó, en su propio rango, tales cuales son, pero que para nosotros son un mal si nos dejamos embaucar y seducir por ellos, o algo que nos aporta honor y gloria si, por el contrario, nos guardamos de ellos y los vencemos. Quienes esto afirman creen que son válidos los testimonios de las Escrituras que aducen para probarlo: ya aquel tomado del libro de Job, en que se describe al diablo: *Este es el comienzo de la obra que el Señor realizó para diversión de sus ángeles;* ya el otro del salmo ciento tres: *Este dragón que hiciste para jugar con él.* Esta cuestión que hay que afrontar y resolver, pero no contra

uicinitate contingunt, non illas ideo malas haberi oportere, quia nos, cum eas sequimur et corporea diligimus, mali sumus, quandoquidem de illis hoc dixi, de quibus apertius loqui coeperam dicens: *quamquam etiamsi eisdem concedatur inferiore alio genere animarum nos inlici ad turpia, non inde conficiunt aut illas naturas malas esse aut istas summum bonum* —de his enim disputationem usque ad hunc loculum perduxi, ubi dixi: *etiamsi sunt animae, quod interim incertum est, corporeis officiis non peccato, sed natura deditae* et cetera— quaeri ergo potest, cur dixerim: *quod interim incertum,* cum prorsus dubitare non debuerim non esse tales animas. Sed hoc ideo dixi, quia expertus sum, qui dicerent diabolum et angelos eius bonos esse in genere suo et in ea natura, in qua eos creauit deus ordine proprio tales, quales sunt, sed nobis malum esse, si inliciamur et seducamur ab eis, si autem caueamus eos atque uincamus, decorum atque gloriosum. Et hoc qui dicunt, uidentur sibi, ut id probent, de scripturis adhibere idonea testimonia uel illud, quod scriptum est in libro Iob, cum diabolus describeretur: *hoc est initium figmenti domini, quod fecit ad inludendum ab angelis suis* (Iob 40,14), uel illud in Psalmo centesimo tertio: *draco hic, quem finxisti ad inludendum ei* (Ps 103,26). Quam quaestionem, quae non aduersus Manicheos, qui hoc non sentiunt,

los maniqueos que no piensan tal cosa, sino contra otros que lo defienden, no la quise examinar y darle solución entonces para no hacer el libro más largo de lo que quería. Veía, en efecto, que aunque se concediera esto, se debía e incluso se podía dejar convictos a los maniqueos que introducen con su demente error una naturaleza del mal coeterna al sumo bien. Así pues, dije: *Cosa incierta de momento,* no porque yo dudase de ello, sino porque esta cuestión no había sido resuelta entre aquellos a los que había encontrado pensando así y yo. Cuestión que resolví, conforme a las Escrituras, con cuanta claridad pude, en otros libros míos muy posteriores, que comentaban al Génesis en su sentido literal.

11. En otro lugar escribí: *En consecuencia, al amar lo corporal pecamos porque la justicia nos manda amar lo espiritual y la naturaleza nos capacita para ello; entonces somos, dentro de nuestro género, buenos y felices en sumo grado* (n.20). Aquí puede preguntar alguien por qué he dicho que la naturaleza, y no la gracia, nos capacita para ello. Pero allí traía entre manos una cuestión sobre la naturaleza contra los maniqueos. Ciertamente la gracia hace que esa naturaleza pueda, por medio de aquel que *vino a buscar y a sanar lo que estaba perdido,* lo que viciada no puede. También entonces tuve presente esa gracia al orar por quienes eran mis amigos y aún se hallaban sujetos al mortífero error, con estas palabras: *Dios grande, Dios todopoderoso, Dios de toda bondad, a quien la fe y la inteligencia reconocen como inmutable e inviolable,*

sed aduersus alios, qui hoc sentiunt, suscipienda esset atque soluenda, pertractare atque enodare tunc nolui, ne librum multo, quam uellem, facerem longiorem, cum uiderem, etiamsi hoc concederetur, tamen debere Manicheos ac iam posse conuinci introducentes insanissimo errore naturam mali aeterno bono coaeternam. Ideo ergo dixi: *quod interim incertum est,* non quod ergo inde dubitarem, sed quod inter me et illos, quos ita sapere inueneram, nondum esset ista quaestio dissoluta. Quod tamen in aliis longe posterioribus libris meis de Genesi ad litteram secundum scripturas sanctas quanta potui manifestatione dissolui.

11 *(8).* Alio loco: *Propterea,* inquam, *corporea diligendo peccamus, quia spiritalia diligere et iustitia iubemur et natura possumus, et tunc in nostro genere optimi et beati sumus.* Ubi quaeri potest, cur *natura* et non gratia *possumus* dixerim. Sed contra Manicheos de natura quaestio uersabatur, et utique id agit gratia, ut ista natura, quod uitiata non potest, possit per eum, qui *uenit quaerere et saluum facere, quod perierat* (Lc 19,10; Mt 18,11). Quam tamen gratiam etiam tunc recolens oraui pro familiarissimis meis, qui mortifero illo adhuc tenebantur errore, et dixi: *deus magne, deus omnipotens, deus summae bonitatis, quem inuiolabilem et incorruptibilem credi atque intellegi fas est, trina unitas, quam*

Unidad trina que venera la Iglesia católica, yo que he experimentado tu misericordia para conmigo, te ruego suplicante que no permitas se separen de mí, en tu culto, aquellos hombres con los que viví en compañía y perfecto acuerdo desde mi niñez (n.24). Así pues, al orar ya admitía en la fe que la gracia de Dios no sólo ayuda a los conversos para que avancen y se perfeccionen en el camino hacia Dios —respecto a lo cual aun se puede afirmar que tal gracia se les da en recompensa por su conversión—, sino también que es obra de la misma gracia de Dios el que se conviertan, a quien oré por quienes estaban muy lejos de El y oré para que se convirtieran a El.

12. Este libro comienza así: *Opitulante Dei misericordia.*

catholica ecclesia colit, supplex oro expertus in me misericordiam tuam, ne homines, cum quibus mihi a pueritia in hominum uictu fuit summa consensio, in tuo cultu a me dissentire permittas. Sic utique orans iam fide retinebam non solum conuersos ad deum (cf. Act 11,21) gratia eius adiuuari, ut proficiant ac perficiantur —ubi adhuc dici potest pro merito conuersionis illorum istam dari gratiam— uerum etiam ut conuertantur ad deum, ad ipsam dei gratiam pertinere, quem pro eis oraui, qui erant ab illo nimis auersi (cf. Eccli 46,13; Ier 4,28), atque ad illum conuerterentur oraui.

12. Hic liber sic incipit: ***Opitulante dei misericordia.***

LAS DOS ALMAS

TODAS LAS ALMAS TIENEN SU ORIGEN EN DIOS

1. Devuelto, por fin, con el auxilio de la misericordia divina, al gremio de la Católica[1], después de haber roto y abandonado los lazos de los maniqueos, al menos ahora me resulta grato considerar y lamentar mi miseria de entonces. Fueron muchas las cosas que debí haber hecho para evitar que con tanta facilidad y en tan pocos días[2] fuesen arrojadas de mi alma las semillas de la verdadera religión, que saludablemente me habían sido infundidas desde la infancia, y luego extraídas por el error o engaño de unos hombres engañados y engañadores. En efecto, antes que nada debí haber reflexionado cauta y esmeradamente, con un espíritu en actitud de súplica y piedad frente a Dios, sobre aquellos dos géneros de almas, a los que los maniqueos atribuyeron naturalezas distintas y propias, hasta el punto de afirmar que una es de la misma sustancia de Dios, y, respecto a la otra, no querer ni siquiera admitir que Dios es su creador. Entonces quizá, como fruto de mi esfuerzo, se me hubiese manifestado que no hay

DE DVABVS ANIMABVS[a]

[CSEL 25/1,51] *(PL 42,93)*

1 *(PL I).* Opitulante dei misericordia disruptis et derelictis Manichaeorum laqueis tandem catholicae gremio restitutum libet considerare nunc saltem ac deplorare illam miseriam meam. Multa enim erant, quae facere debui, ne tam facile ac diebus paucis religionis uerissimae semina mihi a pueritia salubriter insita errore uel fraude falsorum fallaciumue hominum effossa ex animo pellerentur. Nam primo animarum illa duo genera, quibus ita singulas naturas propriasque tribuerunt, ut alterum de ipsa dei esse substantia, alterius uero deum ne conditorem quidem uelint accipi, si mecum sobrie diligenterque considerassem mente in deum subplici et pia, fortasse mihi satagenti adparuisset nullam esse qualemlibet

[1] Agustín indica que fue «devuelto a la Católica» porque en su infancia había sido catecúmeno católico *(Conf* I 11,17). A partir del texto podría entenderse también que aceptaba la denominación de cristianos que se daban los maniqueos, aunque en la polémica con ellos tratase de demostrar lo contrario. Es decir, indicaría que volvió a la fe «católica», no a la «cristiana», puesto que en ella ya estaba cuando era maniqueo.

[2] La misma impresión de celeridad dan las *Confesiones* (III 4,7), pero quizá deba entenderse sólo de la decisión final. Véase la Introducción general, I: *Agustín en el umbral del maniqueísmo,* p.3.

a] De duabus animabus contra Manichaeos, liber unus PL.

vida alguna que, por el mismo hecho de ser vida y precisamente en cuanto es vida, no pertenezca a la fuente y principio supremo de la vida[3]. Fuente y principio que no podemos confesar que sea otro distinto del supremo, único y verdadero Dios. Por lo cual, las almas a las que los maniqueos llaman malas o bien carecen de vida y, en consecuencia, no son almas y ni quieren o dejan de querer, ni apetecen o rehúyen cosa alguna; o bien, si viven, mostrando así ser almas, y hacen algo como lo que ellos creen, en ningún modo pueden vivir si no es por la vida. Y si me hubiese constado, como es verdad, que Cristo había dicho: *Yo soy la vida,* no habría tenido motivo para no confesar que las almas, dado que no pueden ser tales sino por la vida, habían sido creadas y hechas por Cristo, es decir, por la Vida.

EL ALMA PROCEDE DE DIOS CON MÁS RAZÓN QUE LA LUZ SOLAR

2. Quizá en aquella época mi pensamiento carecía de fuerzas para echar sobre sí y soportar la cuestión sobre la vida como tal y la participación en ella, cuestión que es en verdad difícil y que requiere mucho tiempo de serena discusión entre gente muy docta. Pero quizá hubiese sido capaz de advertir algo que se manifiesta con absoluta claridad a todo hombre que reflexiona profundamente sin haber tomado antes partido, es decir, que todo lo que afirmamos saber o conocer lo hemos aprendido o por el sentido corporal o por la inteligencia. Incluso el vulgo cuenta cinco sentidos corporales: la vista, el

uitam, quae non eo ipso, quo uita est et in quantum omnino uita est, ad summum uitae fontem principiumque pertineat: quod nihil aliud quam summum et solum et uerum deum possumus confiteri, quapropter illas animas, quae a Manichaeis uocantur malae, aut carere uita et animas non esse neque quicquam uelle seu nolle, adpetere uel fugere, aut si uiuerent, ut et animae esse possent et aliquid *(94)* tale agere, quale illi opinarentur nullo modo eas nisi uita uiuere; ac si Christum dixisse constaret, ut constat: *Ego sum uita* (Io 14,6), nihil esse causae, cur non omnes **[52]** animas, cum animae nisi uiuendo esse non possint, per Christum, id est per uitam creatas et conditas fateremur.

2 *(II).* Quod si tempore illo quaestionem de ipsa uita et de participatione uitae mea cogitatio ferre ac sustinere non posset —quae profecto magna est et multum serenae disputationis inter doctissimos indigens— illud dispicere fortasse ualuissem, quod omni homini sese sine studio partium bene consideranti manifestissime adparet omne, quod scire et nosse dicimur aut sensu corporis aut intellegentia nos habere conprehensum. Sensus autem corporis etiam uulgo quinque numerari: uisum, audi-

[3] Véase *Revisiones* I 14,2.

oído, el olfato, el gusto y el tacto. ¿Quién, a no ser un ingrato e impío, no me concederá que la inteligencia aventaja y destaca sobre todos ellos?

Establecido y bien asentado esto, se sigue que todo lo que se percibe por el tacto, la vista o cualquier otro sentido corporal es inferior a lo que alcanzamos por la inteligencia, en la misma medida en que admitimos que los sentidos son inferiores a la inteligencia. En consecuencia, dado que la vida y, por ello, el alma no pueden percibirse por ningún sentido corporal, sino únicamente mediante la inteligencia, y, por otra parte, los mismos maniqueos afirman que este sol y esta luna y toda luz que se percibe con estos ojos mortales ha de atribuirse al Dios verdadero y bueno, constituye el sumo de la demencia pregonar que pertenece a Dios lo que vemos mediante el cuerpo, y, en cambio, pensar que se ha de privar y despojar de la autoría de Dios a lo que percibimos no ya con el alma, sino con lo más alto de la misma: la mente y la inteligencia, esto es, la vida, sea la que sea, pero siempre vida. En efecto, si invocado Dios, me hubiese preguntado a mí mismo qué es vivir, aunque se trata de una realidad cerrada a todo sentido corporal y absolutamente incorpórea, ¿no podría haberme dado la respuesta? ¿O acaso no confiesan también ellos que esas almas a las que detestan no sólo viven, sino que hasta viven sin morir nunca? En verdad, lo que dijo Cristo: *Dejad que los muertos entierren a sus muertos,* no lo dijo refiriéndose a los que carecían totalmente de vida, sino a los pecadores. El pecado es la

tum, odoratum, gustatum atque tactum: quibus omnibus intellegentiam longe alteque praestare et excellere, quis mihi non uel ingratus inpiusque concederet? Quo constituto atque firmato illud consequi, ut cuncta, quae tactu et uisu uel quolibet alio modo corporaliter sentirentur, tanto essent inferiora his, quae intellegendo adsequeremur, quanto ipsos sensus intelle-*(95)*gentiae cedere uideremus. Quamobrem cum omnis uita et ob hoc omnis anima nullo corporis sensu, sed solo intellectu percipi queat, sol autem iste atque luna omnisque lux, quae mortalibus his oculis cernitur, ab ipsis quoque Manichaeis uero et bono deo tribuenda esse dicatur: summam esse dementiam id praedicare pertinere ad deum, quod per corpus intuemur, quod uero non solum animo, sed ipsa sublimitate animi, mente scilicet atque intellegentia caperemus, id est uitam, qualiscumque illa diceretur, tamen uitam eodem deo auctore priuandam et uiduandam putare, num enim quid sit uiuere quamque secretum ab omni corporis sensu quamque **[53]** omnino incorporeum, si me ipsum inuocato deo interrogarem, respondere non possim? Aut non illi quoque fateantur non solum uiuere illas, quas detestantur animas, sed etiam inmortaliter uiuere? quodque a Christo dictum est: *Dimitte mortuos sepelire mortuos suos* (Mt 8,22), non de omnino non uiuentibus, sed de peccantibus dictum,

única muerte del alma inmortal, según escribe Pablo: *La viuda que vive entre deleites está muerta.* Afirmó al mismo tiempo que estaba muerta y que vivía. Por lo cual ya no me habría fijado en cuán desvirtuada es la vida del alma pecadora, sino sólo en el hecho de que vive. Al no poder percibir esto más que por la inteligencia, pienso que me hubiese venido a la mente que cualquier alma ha de preferirse a la luz que experimentamos por estos ojos, en la misma medida en que preferimos la inteligencia a los ojos mismos.

Los maniqueos afirman también que esta luz procede del Padre de Cristo. ¿Puedo dudar yo, entonces, de que procede de él cualquier alma? Pero yo, ni aun en aquella mi ignorancia ni en aquella mi edad hubiese dudado lo más mínimo de que procedía de él no sólo el alma, sino incluso cualquier cuerpo, con sólo que hubiese pensado con piedad y prudencia qué es la forma y qué un ser formado, qué la belleza y qué un ser revestido de belleza y finalmente cuál de estas cosas es la causa de la otra [4].

El alma mala de los maniqueos es mejor que la luz

3. De momento paso por alto lo referente al cuerpo. Mis lamentos se centran en el alma, en su movimiento espontáneo

quae inmortalis animae sola mors est scribente Paulo: *Mortua est uidua, quae in deliciis uiuit* (1 Tim 5,6); simul enim et mortuam esse dixit et uiuere. Quare non ego quanto decoloratius uiuat peccatrix anima, sed illud ipsum tantum, quod uiuit adtenderem. Quod si percipere nisi intellegendo non possem, credo, ueniret in mentem tanto esse quamlibet animam luci, quam per hos sentimus oculos, praeferendam, quanto intellegentiam ipsis oculis praeferremus.

(III). Lucem autem illam illi quoque a patre Christi esse confirmant: egone tandem, quod ab eo esset quaecumque anima, dubitarem? ego uero non modo de anima, sed de quouis etiam corpore, quin ab ipso esset, nihil omnino ne tum quidem homo scilicet illius inperitiae atque illius aetatis ambigerem, si forma quid esset quidue formatum, quid species et quid indutum specie, deinde quid horum cui causa esset, pie cauteque cogitarem.

3. Sed de corpore interim taceo; de anima conqueror, de spontaneo

[4] *Forma, species:* todo ser, además de ser, es una cosa y no otra. Esta propiedad discretiva o diferencial corresponde a la *forma* o *species,* que expresan lo que es cada ser. Los conceptos de *forma* y *species* se mueven en el mismo campo metafísico, pero no se identifican totalmente, pues cada uno tiene una connotación propia: así *species* indica más el aspecto exterior de las cosas, por lo que se le puede traducir por belleza; pero normalmente nosotros lo hemos traducido por «forma exterior», perceptible por los sentidos en las realidades sensibles diríamos, en oposición a la forma interior *(forma)* que sólo percibe la inteligencia. Véase V. CAPÁNAGA, *Forma, especie, número,* en la Introducción general a las obras de San Agustín, volumen primero de esta colección, p.52. También J. PEGON, *Species, forma,* nota complementaria del vol.8 de la *Bibliothèque Augustinienne,* p.486-488, y R. JOLIVET, *Forma, formatum, species,* nota complementaria a nuestro texto, en el vol.17 de la misma *Bibl. Aug.,* p.761-762.

y vital, en su actividad, en su vida, en su inmortalidad; lamento además haber creído, miserable en extremo, que alguna realidad puede poseer todos estos bienes prescindiendo de la bondad de Dios; lamento igualmente el haber sido negligente en considerar cuán grandes eran. Pienso que por ello debo gemir y llorar. Si hubiese meditado en ello, si hubiese reflexionado, les hubiese pasado a los maniqueos el problema, les hubiese hecho ver cuál es la fuerza de la inteligencia, cómo no existe en el hombre nada que podamos poner en comparación con la excelencia de la misma. Una vez que esos hombres, si es que son hombres [5], me lo hubiesen concedido, les habría preguntado si para estos ojos el ver y el entender se identifican [6]. Después que me lo hubiesen negado habría deducido en primer lugar que el acto de entender de la mente ha de ser antepuesto al sentido de la vista; luego habría añadido que ineludiblemente se ha de juzgar como mejor lo que percibimos con un «instrumento» mejor. ¿Quién no me concedería esto? Así pues, habría pasado a preguntar si a esa alma que llaman mala se la percibe con estos ojos o se la capta con la mente. Confesarían que con la mente. De acuerdo ya entre nosotros en la firmeza de estas premisas, les habría mostrado lo que de ellas se deriva, a saber, que el alma que detestan es mejor que esta luz que veneran, puesto que a aquélla se la conoce mediante la intelección de la mente y a ésta mediante el sentido corporal.

En este momento quizá se viesen en apuros y rehusasen

et uiuido motu, de actu, de uita, de inmortalitate, denique conqueror, quod aliquam rem ista omnia sine dei bonitate habere posse miserrimus credidi, quod quanta essent, neglegenter adtendi: hoc mihi gemendum ac deflendum puto. Voluerem mecum haec, loquerer mecum, deferrem ad illos; **[54]** quae uis esset intellegendi, quam nihil esset in homine, quod huic excellentiae possemus conferre, proponerem. Ubi mihi hoc homines, si modo essent homines, concessissent, quaererem, utrum his oculis uidere id est intellegere; ubi negauissent, colligerem primo longe esse sensui oculorum istorum intellegentiam mentis ante*(96)*ponendam; deinde subiungerem, id quod re meliore perciperemus, necessario melius iudicandum. Quis hoc non daret? Ergo pergerem quaerere animam illam, quam malam dicerent, oculisne sentiretur istis, an mente intellegeretur. Mente faterentur. Quibus omnibus inter nos conuenientibus atque firmatis, quid conficeretur ostenderem, animam illam scilicet, quam execrarentur, luce ista, quam uenerarentur, esse meliorem, quandoquidem illa intellectu

[5] Debe sobrentenderse «y no demonios». Lo mismo en el número 9.

[6] Agustín acostumbra a expresar el conocimiento racional con la imagen del ver (*El orden* II 3,10; *Soliloquios* I 6,12; *El maestro* 11,40; 13,41, etc.); ambas visiones se distinguen porque tienen cada una su «órgano», su objeto, su luz propia. Véase también la nota al texto de R. JOLIVET, en el vol.17 de la *Bibl. Aug.*, p.762-763.

seguir a la razón como guía. ¡Tan grande es la fuerza de las opiniones inveteradas y de la falsedad durante largo tiempo defendida y creída! Pero a aquellos hombres en apuros, yo les habría insistido aún más sin aspereza, sin infantilismos y sin terquedad; les habría repetido lo ya concedido, mostrándoles cómo es inevitable concederlo. Les habría exhortado a que reflexionasen juntos y viesen con certeza lo que deberían elegir: o negar que la inteligencia ha de preferirse a los ojos carnales, o juzgar falso que es más excelente lo que se conoce con la parte superior del alma que lo que se percibe por el débil sentido corporal; o bien rehusar admitir que aquellas almas que consideran ajenas a Dios [7] sólo pueden ser conocidas por la inteligencia, es decir, por la parte superior del alma; o también negar que el sol y la luna no los conocemos más que por estos ojos. Si hubiesen advertido que no podían negar ninguno de estos puntos sin caer en el absurdo y la desvergüenza, los habría convencido de que no les convenía dudar de que esta luz que proclaman digna de culto es de inferior rango que aquel alma de la que exhortan a huir.

EL ALMA DE UNA MOSCA, SUPERIOR A LA LUZ SENSIBLE

4. Y si, llegados aquí, en el máximo de su turbación me hubiesen preguntado si pensaba que también el alma de una mosca es superior a esta luz, les habría respondido que así es. No me habría asustado la consideración de que la mosca es un ser pequeño; antes bien, me habría afirmado en mi posición el hecho de que posee vida. En efecto, se ha de preguntar qué

mentis, haec sensu corporis innotescit. Hic uero haererent fortasse ducemque rationem sequi recusarent: tanta est uis ueternosarum opinionum et diu defensae atque creditae falsitatis. Sed ego instarem magis haerentibus, non aspere, non pueriliter, non peruicaciter; repeterem quae concessa sunt, et quam essent concedenda, monstrarem. Hortarer ut in commune consulerent; uiderent certe, quid nobis negandum esset: utrum intellectum istis carneis luminibus praeferendum, an excellentius esse, quod animi excellentia quam quod debili sensu corporis cognoscitur, falsum putarent; an illas animas, quas alienigenas crederent, tantum intellegendo, id est ipsa animi excellentia sciri posse nollent fateri; an solem ac lunam non nisi istis oculis notos fieri uellent abnuere. Quod si nihil horum nisi absurdissime atque inpudentissime negari posse animum aduerterent, sua**[55]**derem non eos oportere dubitare istam lucem, quam colendam praedicarent, esse anima illa uiliorem, quam fugiendam monerent.

4 *(IV).* Atque hic si forte turbati a me quaererent, num etiam muscae animam huic luci praestare censerem, responderem: etiam. Nec me terreret musca quod parua est, sed quod uiua firmaret. Quaeritur

[7] En cuanto procedentes, no de Dios, sino del principio del mal.

es lo que da vigor a esos miembros tan minúsculos, qué es lo que mueve en su justa proporción sus patas cuando corre, o qué es lo que modera y hace vibrar sus pequeñas alas cuando vuela. Sea lo que sea, para los que reflexionan como se debe destaca como algo grande en una cosa pequeña, hasta ser preferido a cualquier fulgor que deslumbra los ojos.

Nadie duda, es verdad, que, sea lo que sea, es algo inteligible que por las leyes divinas sobresale por encima de todo lo sensible y, por tanto, también por encima de esta luz. ¿Qué es, pues —pregunto—, lo que percibimos con el pensamiento, si no percibimos que una cosa es comprender con la mente y otra sentir mediante el cuerpo, y que aquello está separado de esto por una sublimidad incomparable y que, por tanto, no es posible no preferir lo inteligible a lo sensible, puesto que la misma inteligencia es antepuesta con diferencia a los sentidos?

Hasta las almas malas son mejores que esta luz

5. A partir de aquí, quizá hubiese conocido también lo que se deriva como consecuencia evidente. Dado que a la injusticia, la inmoderación y los demás vicios del alma no se los percibe por los sentidos, sino por la inteligencia, a pesar de que los detestamos y los consideramos condenables, se sigue que, por ser realidades inteligibles, incluso ellos pueden ser antepuestos a esta luz, no obstante que en su género sea objeto de alabanza. Al alma que se somete rectamente a Dios se le hace ver en primer lugar que no todo lo que alabamos lo hemos de anteponer a todo lo que reprobamos. En efecto, no porque alabe al plomo en el máximo grado de su pureza

enim, quid illa membra tam exigua uegetet, quid huc atque illuc pro naturali adpetitu tantillum corpusculum ducat, quid currentis pedes in numerum moueat, aut quid uolantis pennulas moderetur ac uibret. Quod qualecumque est, bene considerantibus in tam paruo tam magnum eminet, ut cuiuis fulgori praestringenti oculos praeferatur.

(V). Certe quod nemo dubitat, quicquid id est, intellegibile est, quod omni sensibili et ob hoc huic etiam luci diuinis legibus antecellit. Quid enim cogitatione percipimus, quaeso, si hoc non percipimus aliud esse mente intellegere, aliud sentire per corpus et prius illud ab hoc posteriore incomparabili sublimitate distare ideoque non posse intellegibilia sensibilibus non praeferri, cum ipse intellectus tantum sensibus praeferatur?

5. Hinc illud etiam fortasse cognoscerem, quod *(97)* consequens esse manifestum est, cum iniustitia et intemperantia ceteraque animi uitia non sentiantur, sed intellegantur: quomodo fiat, ut etiam ista, quae detestamur et damnanda censemus, tamen quoniam intellegibilia sunt, anteire hanc lucem queant, cum **[56]** in suo genere ista laudanda sit. Suggeritur enim animo bene se deo subicienti primo non omne, quod laudamus, omni, quod uituperamus, esse anteponendum. Neque enim quia laudo purgatis-

ya por eso lo valoro en más que al oro en el que hay algo que acrisolar. Cada realidad ha de ser considerada dentro de su género. Desapruebo al jurisconsulto que desconoce numerosas leyes, pero, no obstante, le prefiero al más hábil zapatero, hasta el punto de pensar que no se puede ni establecer la comparación. Con todo, en el último alabo su gran pericia en el propio arte; a aquél, en cambio, le reprocho el que no cumpla como debe su profesión.

De todo esto debería haber descubierto que a esta luz que es perfecta en su género propio se la alaba con razón; no obstante, puesto que pertenece al número de las realidades sensibles, categoría que necesariamente ha de ceder ante la de las realidades inteligibles, se la debe considerar como inferior a las almas injustas e inmoderadas [8], puesto que son inteligibles. Y ello no obstante que las consideremos con toda justicia dignas de condenación. En ellas, en efecto, buscamos lo que las acerca a Dios, no lo que las hace preferibles a esta luz. En consecuencia, no habría contradicho a quien pretendiese que esta luz procede de Dios, pero habría afirmado que era preciso confesar, con mayor razón, que las almas, incluso las llenas de vicios, no en cuanto viciosas, sino en cuanto son almas, tienen a Dios como creador.

Los mismos vicios son superiores a esta luz sensible

6. Llegados a este punto, quizás alguno de ellos, precavido y vigilante y ya más afanoso de saber que terco, me hu-

simum plumbum, ob hoc illud uituperando auro pluris aestimo. In suo enim genere quidque considerandum est. Inprobo iurisconsultum multas leges ignorantem, sed eum tamen probatissimo sutori sic praefero, ut ne comparandum quidem putem. At istum laudo, quod suae artis peritissimus sit; illum autem, quod suam professionem minus inpleat, iure reprehendo. Ex quo reperire deberem lucem istam, quod in genere proprio perfecta esset, iure laudari; tamen quia sensibilium rerum, numero includitur, quod genus intellegibilium generi cedat necesse est, infra iniustas et intemperantes animas, quoniam sunt intellegibiles, esse deputandam, quamuis istas non iniuria damnatione dignissimas iudicemus. Quaerimus namque in his quod concilietur deo, non quod isti fulgori praeferatur. Quapropter quisquis hoc lumen ex deo esse contenderet, non repugnarem, sed magis animas dicerem, uitiosas etiam, non in quantum uitiosae, sed in quantum animae sunt, deum sibi esse creatorem fateri oportere.

6 *(VI).* Hoc loco si quisquam illorum cautus et uigilans iam etiam studiosior quam pertinacior me admoneret non de uitiosis animis, sed

[8] Inmoderadas, es decir, carentes de *modus,* el primer elemento ontológico constitutivo de los seres: *modus, species, ordo.* Léase *La naturaleza del bien* y V. Capánaga, *Modus, mensura,* en la Introducción general..., p.49-51.

biese indicado que la investigación no había que hacerla sobre las almas viciosas, sino sobre los vicios mismos. Puesto que no se los conoce con los sentidos del cuerpo y no obstante se los conoce, no se puede sino aceptar que son realidades inteligibles; y si éstas son superiores a las sensibles, ¿cómo convenir entre nosotros en que se ha de considerar a Dios como autor de la luz si, en cambio, nadie, a no ser un sacrílego, afirmará que Dios es el autor de los vicios? A ese hombre le habría respondido o bien sobre la marcha y de forma improvisada, si Dios me hubiese inspirado la solución de este problema; o bien con una respuesta preparada con anterioridad. Y en el caso de que no hubiese merecido ni una ni otra cosa, habría diferido la cuestión planteada, confesando que el problema propuesto era difícil y arduo de dilucidar. Habría vuelto de nuevo a mi interior, me habría postrado ante Dios, habría gemido desde lo profundo pidiendo que no tuviese que sufrir el quedar anclado en la mitad del camino, hasta donde ya había llegado con argumentos válidos; que no me viese obligado por un problema de dos cabezas o bien a someter y subordinar lo inteligible a lo sensible, o bien a afirmar que Dios es el autor de los vicios, puesto que una y otra cosa constituyen la plenitud de la falsedad y de la impiedad. En ningún modo hubiera podido pensar que él me habría abandonado en tal situación. El, pues, me habría amonestado en los modos inefables que le son propios a que considerase una y otra vez si los vicios del alma, origen de mis afanes, habían de ser contabilizados entre las realidades inteligibles. Teniendo en cuenta la debilidad de mi ojo interior, justa consecuencia de mis pecados, para descubrirlo me hubiese ideado un cierto peldaño que me permitiese ver lo invisible en las mismas realidades visibles. Su conocimiento no sería para nosotros más seguro, pero la costumbre le otorgaría mayor confianza. Y así habría investigado qué es lo que propiamente pertenece al sentido de los ojos. Habría hallado los colores sobre los que domina esta luz. Son realidades que ningún otro sentido percibe. En efecto, aunque los ojos perciben también los movimientos de los cuerpos y las magnitudes y los intervalos y las figuras, no es específico de ellos, pues tales realidades pueden ser experimentadas también por el tacto. De aquí habría deducido que esta luz sobresale por encima de las restantes realidades corpóreas tanto más cuanto más destaca la vista sobre los otros sentidos. Elegida, pues, entre las demás cosas que se perciben por los sentidos, esta luz en que apoyarme y sobre la que colocar aquel peldaño necesario para mi investigación, habría pasado a considerar qué debería hacer luego, y habría dialogado conmigo mismo de la siguiente manera: si este sol que resalta por su gran resplandor y cuya luz es suficiente para el día llegase a menguar poco a poco ante nuestra mirada, a semejanza de la luna, ¿qué otra cosa sentiríamos con los ojos sino la luz aún resplandeciente en menor medida, aunque buscando, sin verla, la luz que existía antes, y acogiendo con la vista la que quedase? En consecuencia, no veríamos aquella mengua, sino la luz que pervive a la mengua. Al no ver, no sentiríamos nada; en efecto, todo lo que sentimos por la vista no puede no ser visto. Por lo cual, si aquella mengua no se la percibiese ni por la vista, ni por algún otro

de ipsis uitiis esse quaerendum —quae quoniam sensu corporis non cognoscerentur, et tamen cognoscerentur, non nisi intellegibilia posse accipi; quae si sensibilibus omni**[57]**bus antecellunt, cur lucem deo auctori esse tribuendam inter nos conueniret, uitiorum uero auctorem deum nemo nisi sacrilegus diceret— responderem homini, si aut statim et repente, ut bonis dei cultoribus solet, diuinitus infulsisset huius solutio quaestionis, aut fuisset antea praeparata: quorum si neutrum meruissem atque potuissem, coepta differrem; quodque esset propositum, difficile esse ad dinoscendum atque arduum confiterer. Recurrerem in me, prosternerer deo, alte ingemerem quaerens, ne me in medio spatio, quo certis rationibus promuissem, haerere pateretur; ne ancipiti quaestione cogerer aut intellegibilia sensibilibus submittere ac subdere, aut ipsum uitiorum dicere auctorem: cum esset utrumuis horum falsitatis inpieta*(98)*tisque plenissimum. Nullo modo possem existimare, quod me sic adfectum ille desereret. Admoneret ergo suis illis ineffabilibus modis, ut considerarem etiam atque etiam, utrum animi uitia, de quibus aestuarem, inter intellegibilia numeranda essent. Quod ut reperirem propter inbecillitatem interioris oculi mei, quae mihi peccatis meis iure accidisset, aliquem mihi ad inuisibilia contuenda in ipsis uisibilibus machinarer gradum: quorum esset nobis nullo modo certior cognitio, sed consuetudo fidentior. Itaque statim quaererem, quid ad sensum proprie pertineret oculorum. Inuenirem colores, quorum principatum lux ista obtineret. Haec enim sunt, quae nullus alius sensus adtingit; nam motus corporum et magnitudines et interualla et figuras, quamuis et oculis, non tamen proprie, sed tactu etiam posse sentiri. Unde colligerem tanto ceteris corporeis et sensibilibus praestare lucem, quanto aliis sensibus aspectus esset inlustrior, electa igitur ex omnibus, quae corpore sen**[58]**tiuntur, ista luce, qua niterer et in qua gradum illum inquisitionis meae necessario conlocarem, pergerem adtendere, quid ageretur hoc modo, mecumque ista sermocinarer: si sol iste tanta claritate conspicuus et diei luce sufficiens usque ad lunae similitudinem in conspectu nostro paulatim deficeret, num aliud quicquam oculis sentiremus quam lucem utcumque fulgentem, lucem tamen quaerentes, quod fuerat, non uidendo et haurientes uidendo quod aderat? Non ergo illum defectum uideremus, sed lucem, quae defectui remaneret. Cum autem non uideremus, non sentiremus; quicquid enim sentimus aspectu

sentido, no podría ser contada entre las realidades sensibles. No hay nada sensible que no pueda ser percibido por los sentidos.

Centremos ahora nuestra reflexión sobre la virtud. Con toda razón afirmamos que su luz inteligible hace resplandecer al alma. Se llama vicio a cierta mengua de esta luz de la virtud, que no hace perecer al alma, pero la oscurece. En consecuencia, tampoco puede considerarse con razón el vicio del alma entre las realidades inteligibles, del mismo modo que justamente se excluye aquella mengua de luz de las realidades sensibles. Sin embargo, lo que permanece del alma, es decir, el hecho mismo de que vive y es alma, es una realidad tan inteligible como es sensible lo que sigue luciendo en cierta medida en esta luz visible tras la mengua. Con toda razón, pues, se antepone a cualquier realidad sensible el alma en cuanto es alma y participa de la vida, sin lo que en modo alguno podría ser alma. La consecuencia es que constituye el máximo error afirmar que hay algún alma que no procede de Dios, de quien te ufanas que procede el sol y la luna.

7. Supongamos que fuese ya de su agrado denominar sensibles no sólo a todas las cosas que percibimos por los sentidos, sino incluso a aquellas realidades que, aunque no las sintamos, juzgamos de ellas a través del cuerpo, como las tinieblas mediante los ojos y el silencio mediante el oído —aquéllas las conocemos al no ver y éste al no oír—, y a su vez designar como inteligibles no sólo aquellas realidades que vemos si

non potest non uideri. Quare si defectus ille neque uisu neque alio sensu sentiretur, non posset inter sensibilia numerari. Nihil enim sensibile est, quod sentiri non potest. Referamus nunc considerationem ad uirtutem, cuius intellegibili luce splendere animum conuenientissime dicimus. Porro ab hac luce uirtutis defectus quidam non perimens animam, sed obscurans uitium uocatur. Potest igitur recte uitium quoque animi nequaquam inter intellegibilia numerari, ut lucis ille defectus recte de sensibilium numero eximitur; illud tamen quod remanet animae, id est hoc ipsum, quod uiuit atque anima est, tam est intellegibile quam sensibile illud, quod in hoc uisibili lumine post defectum quantumcumque fulgeret; et ideo animam in quantum anima esset et uitae participaret, sine qua nullo pacto esse anima potest, rectissime omnibus sensibilibus anteferri. Quamobrem maximi erroris esse ullam animam dicere non esse ex deo, ex quo esse solem lunamque glorieris.

[59] 7. Quod si iam placeret omnia sensibilia nominare, non modo ea, quae sentiremus, sed etiam ea, quae non sentiendo, tamen per corpus iudicaremus, sicut per oculos tenebras et per aures silentium —et illas enim non uidendo et hoc non audiendo cognoscimus— rursusque intellegibilia, non ea tantum, quae inlustrata mente conspicimus, sicuti est ipsa

nuestra mente está iluminada [9], cual la misma sabiduría, sino también aquellas de que nos apartamos, por estar privada la mente de tal iluminación, cual es la insipiencia, a la que podemos llamar adecuadamente tinieblas del alma; en este caso no habría problema de palabras, sino que habría solucionado la dificultad con una sencilla división, e inmediatamente habría mostrado a los que saben prestar atención que, en virtud de la ley divina e incorrupta de la verdad, se anteponen las sustancias inteligibles a las sensibles, pero no las menguas o deficiencias respectivas, aunque queramos llamarlas en el primer caso inteligibles y en el segundo sensibles. Quienes confesaren, pues, que estas luces sensibles y aquellas almas inteligibles son sustancias, sin otra posibilidad se ven obligados a otorgar y conceder el puesto más destacado a las almas; en cambio, las deficiencias de uno y otro género no pueden ser antepuestas las unas a las otras. No son más que privaciones e indican el no-ser, y no tienen más consistencia que las mismas negaciones. En efecto, cuando decimos: «No es oro» y «No es virtud», aunque sea grande la distancia entre el oro y la virtud, no existe ninguna entre las negaciones que le adjuntamos respectivamente. Sin embargo, nadie que esté en sus cabales duda de que es peor la falta de virtud que la falta de oro. ¿Y quién no comprende que esto acontece no por las negaciones en sí, sino por las realidades a las que se adjuntan? Cuanto es superior la virtud al oro, tanto es mayor miseria carecer de virtud

sapientia, *(99)* sed etiam illa, quae ipsius inlustrationis priuatione auersamur, ut est insipientia, quam tenebras animi congrue dixerimus: nullam de uerbo facerem controuersiam, sed totam quaestionem facili diuisione dissoluerem statimque adprobarem bene adtendentibus substantias intellegibiles sensibilibus substantiis diuina et incorrupta ueritatis lege praeponi, non earum substantiarum defectus, quamuis hos intellegibiles, illos sensibiles appellare uellemus. Quapropter qui et haec lumina uisibilia et illas intellegibiles animas substantias esse faterentur, omni modo eos cogi sublimiores partes animis tribuere atque concedere, defectus uero utriusque generis non posse alteros alteris anteponi; priuant enim tantum et non esse indicant, quod usquequaque eandem uim habent, sicut ipsae negationes. Nam cum dicimus: non est aurum, et: non est uirtus, quamuis inter aurum et uirtutes plurimum, nihil tamen inter negationes, quas eis adiunximus, distat. Verum enimuero peius est non esse uirtutem quam non esse aurum, nemo sanus hinc ambigit, quod non propter ipsas negationes, sed propter res, quibus adiunguntur, accidere quis non intellegat? Auro enim uirtus quanto praestat, tanto est uirtute quam auro carere miserius. Quamobrem cum res intellegibiles sensibilibus rebus antecellunt,

[9] Sobre la iluminación agustiniana, véase E. GILSON, *Introduction...* p.103-120; R. JOLIVET, *Dieu, soleil des esprits* (Paris 1934) p.25-54; H. SOMMERS, *Image de Dieu et illumination divine*, en *Augustinus Magister* III 169-192; I. QUILES, *Para una interpretación integral de la «iluminación» agustiniana*, en *Augustinus* 3 (1958) 255-268.

que carecer de oro. Por lo cual, como las realidades inteligibles prevalecen sobre las sensibles, con razón toleramos más difícilmente la deficiencia en las inteligibles que en las sensibles. Valoramos en más o en menos no las deficiencias en sí, sino las cosas en las que se dan. De donde resulta que la deficiencia en la vida que es una realidad inteligible es mucho más miserable que la de esta luz sensible, porque es de mucho más valor la vida que se percibe con la inteligencia que esta luz que vemos con los ojos.

8. Estando así las cosas, ¿osará alguien no conceder que procede de Dios todo género de almas, que en verdad no lo son sino por la vida, que tan por encima se halla de esta luz, si atribuye a Dios el sol y la luna y todo lo que resplandece en los astros, e incluso en nuestro fuego y esta luz visible y terrena? Y si dice verdad quien afirma: «en la medida en que brilla procede de Dios», ¿mentiré yo, entonces, Dios grande, si afirmo: «En la medida en que vive, procede de Dios»? Deseo que la ceguera mental y los tormentos de las almas no lleguen a tales niveles que los hombres no comprendan esto. Con todo, independientemente de cuál sea su error y pertinacia, yo pienso que, equipado y armado con tales razones, una vez que les hubiese presentado la realidad así considerada y examinada, y hubiese discutido pacíficamente con ellos, habría temido que ninguno de ellos me mereciese algún interés, si intentase anteponer o al menos comparar ya la inteligencia ya aquellas realidades que se perciben por la inteligencia, aunque no en su mengua, a lo corpóreo o a las realidades que pertenecen igualmente

defectum in intellegibilibus quam in sensibilibus merito aegrius toleramus, non eos defectus, sed ea, quae de**[60]**ficiunt, carius uel uilius aestimantes ex quo iam illud adparet defectum uitae, quae intellegibilis est, multo miserabiliorem esse quam huius sensibilis lucis, quod scilicet multo est carior intellecta uita quam lux ista conspecta.

8. Quae cum ita sint, audebitne quisquam, cum solem ac lunam et quicquid in sideribus, quicquid denique in hoc igni nostro atque terreno luce uisibili effulget, deo tribuat, animas quaslibet, quae profecto nisi uiuendo animae non sunt, cum tanto hoc lumen uita praecedat, ex deo esse nolle concedere? Et cum ille uerum dicat, qui dicit: in quantum nitet, ex deo est, egone tandem, deus magne, mentiar, si dicam: in quantum uiuit, ex deo est? Non usque adeo, quaeso, caecitas mentis subpliciaque augeantur animorum, ut haec homines non intellegant. Sed quoquo modo illorum error aut pertinacia sese haberet, his ego fretus armatusque rationibus credo, cum ad eos rem ita consideratam perspectamque detulissem et cum his placide contulissem, uererer, ne mihi quisquam eorum alicuius momenti esse uideretur, si aut intellectum aut ea, quae intellectu, non per defectum perciperentur, sensui conaretur praeferre aut saltem conparare corporeo uel his rebus, quae ad eundem

al sentido por lo que al conocimiento respecta. Establecido esto, ¿cuándo él o cualquier otro se habría atrevido a negarme que las almas, todo lo malas que se quiera, precisamente por ser almas están incluidas en el número de las realidades inteligibles y que no se les comprende a través de su mengua? Porque las almas no serían tales sino por el hecho de vivir. Aunque se comprendiese que eran viciosas por alguna deficiencia, se advertiría que lo son por carencia de virtud, pero no por deficiencia en su ser alma, puesto que es por la vida por lo que son almas. Y no puede darse que la presencia de la vida sea la causa de la deficiencia, dado que la deficiencia de algo está en proporción con la medida en que le abandona la vida.

CÓMO EL PECADOR PROCEDE Y NO PROCEDE DE DIOS

9. Así pues, cuando hubiese resultado manifiesto que ninguna alma puede ser separada del creador del que no se separa a esta luz, cualquier cosa que me hubiesen propuesto ya no la habría aceptado; antes bien, les habría exhortado a que prefiriesen seguir conmigo a aquellos que afirman que cuanto es, por el hecho de ser y en la medida en que es, procede del único Dios.

Habrían citado contra mí aquellas palabras del Evangelio: *Vosotros no oís precisamente porque no sois de Dios; vosotros tenéis por padre al diablo.* También yo habría citado en contra de ellos estas otras: *Todas las cosas fueron hechas por él y sin él no se hizo nada.* Y aquel otro texto del Apóstol: *Unico es Dios, de quien procede todo, y único el Señor Jesu-*

sensum cognoscendum similiter pertinerent. Quo constituto quando ille mihi uel quisquam negare auderet animas, quantum uellet malas, tamen, quoniam animae essent, intellegibilium rerum numero contineri neque illas per defectum intellegi? Siquidem animae non alio essent, nisi quo uiuerent. Licet enim *(100)* per defectum intellegerentur uitiosae, quia uirtutis **[61]** egestate uitiosae, non tamen per defectum animae, quia uiuendo animae. Nec fieri potest, ut uitae praesentia sit causa deficiendi, cum tanto quidque deficiat, quanto deseritur uita.

9. Omni modo igitur cum pateret non posse ullas animas ab eo auctore separari, a quo lux ista non separaretur, iam quicquid adferrent, non acciperem admoneremque potius, ut eos mecum sequi mallent, qui omne, quicquid esset, quoniam esset, in quantumcumque esset, ex uno deo esse praedicarent.

(VII). Recitarent aduersum me uoces illas euangelicas: *Vos propterea non auditis, quia non estis ex deo; uos ex patre diabolo estis* (Io 8,47.44). Ego quoque contra recitarem: *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil* (Io 1,3), et illud apostoli: *Unus deus, ex quo omnia, et*

cristo, por quien fue hecho todo; e igualmente estas otras palabras del mismo Apóstol: *De quien, por quien y en quien existen todas las cosas; a él la gloria.* Y habría exhortado a esos hombres —si los hubiese hallado siendo hombres [10]— a no presumir de haber encontrado algo, sino más bien a buscar conmigo maestros que nos mostrasen cómo van de acuerdo y en concordia entre sí estos textos que a nosotros nos parecen en oposición mutua. Puesto que dentro de una misma e idéntica autoridad de las Escrituras se afirma en un texto: *Todo procede de Dios,* y en otro: *Vosotros no sois de Dios,* y no es lícito condenar temerariamente estos libros, ¿quién no vería que era preciso hallar un doctor competente que conociese la solución del problema? Este, si estuviese dotado de una buena capacidad para comprender y fuese —como dice la palabra de Dios— un hombre espiritual, sin duda apoyaría las verdaderas razones, acerca de la naturaleza inteligible y sensible que he expuesto y sobre lo que he disertado, en cuanto he podido; más aún, él mismo los aclararía mucho mejor y de forma más adecuada a la docencia. Respecto a esta cuestión, nada oiríamos de su boca sino la posibilidad de que no haya ningún género de almas que no proceda de Dios y que, no obstante, se diga con razón a los pecadores e infieles: *No sois de Dios.* Pues quizá también nosotros, implorado el auxilio de Dios, habríamos podido ver fácilmente que una cosa es vivir y otra pecar, y que, aunque a la vida de pecado se la llama muerte en comparación con la vida justa, una y otra realidad se pueden hallar

unus dominus Iesus Christus, per quem omnia (1 Cor 8,6), et iterum eiusdem apostoli: *Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, ipsi gloria* (Rom 11,36). Hortarerque homines —si tamen homines inuenirem—, nihil nos iam quasi conperisse praesumeremus, sed quaereremus potius magistros, qui sententiarum istarum, quae nobis inter se pugnare uiderentur, pacem concordiamque monstrarent. Non in una atque eadem auctoritate scripturarum cum alibi sonaret: *Omnia ex deo* (1 Cor 11,12), et alibi *Vos non estis ex deo* (Io 8,47), quoniam libros temere condemnare nefas esset, quis non uideret peritum doctorem, cui quaestionis huius solutio nota esset, inueniendum fuisse? Qui profecto si esset bonus **[62]** intellector et, ut diuinitus dicitur, homo spiritalis, quoniam necessario faueret ueris rationibus, quas de intellegibili sensibilique natura, quantum potui, tractaui atque disserui, immo eas ipse multo melius et ad docendum aptius aperiret, nihil ab eo aliud de hac quaestione audiremus, nisi quemadmodum fieri posset, ut et nullum animarum genus non esset ex deo, et recte tamen peccatoribus et infidelibus diceretur: *Non estis ex deo.* Nam et nos fortasse inplorato in auxilium deo facile uidere possemus aliud esse uiuere, aliud peccare, et quamquam uita in peccatis in conparatione iustae uitae mors appellata sit (cf. 1 Tim 5,6), utrumque tamen in

[10] La misma expresión la vimos aparecer en el n.5.

en un mismo hombre, que sea a la vez vivo y pecador. Pero el ser vivo procede de Dios, y el ser pecador procede de él mismo. En esta división nos servimos, de entre las dos partes, de aquella que conviene a nuestra afirmación, de forma que cuando queremos indicar la omnipotencia de Dios creador decimos, incluso a los pecadores, que proceden de Dios —y lo decimos también a los que forman parte de alguna especie de ser, lo decimos a los seres animados, a los seres racionales, y lo decimos finalmente, cosa que les cuadra a la perfección, a los seres vivos, puesto que estos seres son por sí mismos dones de Dios—; en cambio, cuando nuestro propósito es dirigir un reproche a los malos, les decimos con razón: *No sois de Dios.* Lo decimos a los que se apartan de la verdad, a los infieles, a los criminales, a los lujuriosos y a los pecadores, nombre este que incluye a todos los anteriores. ¿Quién dudará, a su vez, de que nada de esto procede de Dios? Y así, ¿qué tiene de extraño el que Cristo, recriminando a los pecadores precisamente el que fuesen pecadores y no creyesen en él, les dijese *No sois de Dios,* quedando en pie, referida a la otra perspectiva, la afirmación de que *todo procede de Dios?* Si el no creer a Cristo, si el rechazar su venida y no acogerlo indicase con seguridad qué almas no son de Dios y por ello se hubiese dicho: *Vosotros no me oís precisamente porque no sois de Dios,* ¿cómo sería verdadera la frase del apóstol en el célebre comienzo de su evangelio, en la que dice: *Vino a los suyos y los suyos no le recibieron?* ¿Cómo eran suyos si no le recibie-

homine uno posse inueniri, ut simul sit uiuus atque peccator, sed quod uiuus, ex deo, quod peccator, non ex deo. In qua diuisione utimur ea parte de duabus, quae nostrae sententiae conpetit, ut, cum dei conditoris omnipotentiam insinuare uolumus, etiam peccatoribus dicamus, quod ex deo sint —dicimus enim his, qui aliqua specie continentur, dicimus animantibus, dicimus rationalibus, dicimus postremo, quod ad rem maxime adtingit, uiuentibus, quae omnia per se ipsa diuina sunt munera—, cum autem malos arguere propositum est, recte dicimus: *Non estis ex deo.* Dicimus enim se a ueritate auertentibus, infidelibus, facinorosis, flagitiosis, et quod nomine *(101)* uno totum continet, peccatoribus: quae rursus omnia ex deo non esse quis dubitet? Itaque Christus peccatoribus id ipsum, quod peccatores erant et sibi non credebant, coarguens, quid mirum si ait: *Non estis ex* **[63]** *deo,* ex alia parte illa salua manente sententia quod *omnia per ipsum facta sunt,* et: *Omnia ex deo.* Nam si Christo non credere, Christi aduentum repudiare, Christum non recipere certum indicium esset animarum, quae non sunt dei, et ideo dictum esset: *uos propterea non auditis, quia non estis ex deo* (Io 8,47), quomodo uera esset uox illa apostoli in ipso euangelii memorabili principio, qua dictum est: *In sua propria uenit et sui eum non receperunt?* (Io 1,11). Unde

ron? O ¿cómo no eran suyos por no haberlo recibido? ¿No se debe a que los hombres pecadores por ser hombres pertenecen a Dios y por ser pecadores al diablo? Así pues, quien dijo *Los suyos no le recibieron* considera la naturaleza, y quien dijo *No sois de Dios* se fija en la voluntad. El evangelista, en efecto, encarecía las obras de Dios, mientras que Cristo reprobaba los pecados de los hombres.

Los maniqueos y el origen del mal

10. Quizá diga alguien aquí: «¿De dónde proceden los pecados mismos y, en última instancia, el mal? Si tiene su origen en el hombre, ¿de dónde procede el hombre? Si del ángel, ¿de dónde procede el ángel?» Aunque se diga con toda razón y verdad que proceden de Dios, a los ignorantes y menos capacitados para examinar con profundidad las cosas oscuras, les parece que, como por una cierta cadena, se vinculan a Dios los males y los pecados. En este terreno los maniqueos se consideran invencibles, como si el preguntar equivaliese a saber. ¡Ojalá fuera así! ¡Nadie se hallaría que fuese más sabio que yo! Pero ignoro cómo con frecuencia quien propone en las disputas una gran cuestión se asume la función de gran doctor, siendo la mayor parte de las veces más ignorante él que aquél a quien infunde terror, precisamente en aquel punto en que pretende atemorizarle. Los maniqueos piensan que deben ser preferidos a la muchedumbre por el hecho de ser los primeros en preguntar lo que con la misma muchedumbre ignoran. Pero si en aquella época de la que ahora me arrepiento haber tratado con vosotros de modo distinto a como lo estoy haciendo desde hace tiempo, hubiesen objetado eso [11] a las razones por mí presentadas, les había replicado: «De momento —os suplico— reconoced conmigo algo que es muy fácil: si nada puede brillar sin Dios, mucho menos podrá vivir algo sin él; así no permaneceremos en tantas opiniones monstruosas afirmando que no sé qué almas no reciben la vida de Dios. De esta manera quizá acontecerá el que eso que ignoramos unos y otros, es decir, de dónde procede el mal, lo aprendamos alguna vez o al mismo tiempo o en el orden que sea. ¿Qué digo? ¿Puede acontecer que el hombre conozca el mal supremo sin conocer el bien sumo? Nunca, en efecto, conoceríamos las tinieblas, si siempre nos hallásemos en ellas; pero el conocimiento de la luz no permite el desconocimiento de su contrario. El bien supremo es aquello, superior a lo cual no puede existir nada; ahora bien, Dios es un bien y no hay nada superior a él; Dios es, por tanto, el bien supremo. Conozcamos, pues, a Dios y no se nos ocultará lo que buscamos demasiado precipitadamente. ¿Pensáis, en fin, que el conocimiento de Dios es asunto que requiere poco tiempo, y de poco valor? ¿Qué otro premio se nos promete a no ser la vida eterna, que consiste en el conocimiento de Dios? Lo dice el Maestro bueno: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo a quien enviaste.* Aunque el alma es en verdad inmortal, sin embargo, se designa como su muerte la aversión del conocimiento de Dios, a la vez que cuando se convierte a Dios

sui, si non receperunt? Aut unde ideo non sui, quia non receperunt? Nisi quia homines peccatores, eo quod sunt homines, ad deum, eo uero, quod peccatores, ad diabolum pertinent. Hic ergo partem naturae tenuit qui ait: *Sui eum non receperunt,* ille uoluntatis qui ait: *Non estis ex deo.* Euangelista enim dei opera commendabat, Christus hominum peccata cohercebat.

10 *(VIII).* Hic fortasse quis dicat: unde ipsa peccata et omnino unde malum? Si ab homine, unde homo? Si ab angelo, unde angelus? Quos ex deo esse cum dicitur, quamuis recte uereque dicantur, uidentur tamen inperitis et minus ualentibus acriter res abditas intueri quasi per quandam catenam ad deum mala et peccata conecti. Hac in quaestione illi regnare se putant, quasi uero interrogare sit scire. Utinam id esset; nemo me scientior reperiretur. Sed nescio quomodo saepe in altercando magnae quaestionis propositor personam magni doctoris ostentat **[64]** plerumque ipse ipso, quem terret, in eo, de quo terret, indoctior. Itaque isti multitudini se praeferendos arbitrantur, quia priores interrogant, quod cum multitudine ignorant. Sed si eo tempore, quo cum eis me, non sicut iam diu ago, egisse nunc paenitet, mihi has rationes depromenti hoc obiecissent, dicerem: quaeso, interim mecum cognoscite, quod facillimum est, si nihil potest fulgere sine deo, multo minus posse aliquid uiuere sine deo, ne in tantis monstris opinionum remaneamus, ut nescio quas animas uitam non ex deo habere praedicemus. Sic enim fortasse continget, ut id quod mecum ignoratis, id est unde sit malum, uel simul uel quolibet ordine aliquando discamus. Quid? Si enim cognitio summi mali sine summi boni cognitione contingere homini non potest? Non enim nossemus tenebras, si in tenebris semper essemus; sed lucis notitia contrarium suum non siuit incognitum. Summum autem bonum id est, quo superius esse nihil potest; deus autem bonum et deo superius nihil est: deus igitur summum bonum. Cognoscamus ergo deum atque ita nos illud, quod praepropere quaerimus, non latebit. Mediocrisne *(102)* tandem negotii uel meriti cognitionem dei esse arbitramini? Quod enim nobis aliud praemium quam uita aeterna promittitur, quae dei cognitio est? Ait enim magister deus: *Haec est autem uita aeterna, ut cognoscant te solum et uerum deum et quem misisti Iesum Christum* (Io 17,3). Etenim anima quamuis sit inmortalis, tamen quia mors eius rite dicitur a dei cognitione auersio, cum se conuertit ad deum, meritum est aeternae uitae consequendae, ut

[11] La cuestión del origen del pecado y el mal.

merece alcanzar la vida eterna, siendo el mismo conocimiento esa vida eterna, como ya se dijo. Pero nadie podrá convertirse a Dios si antes no tiene lugar la aversión de este mundo. Personalmente yo lo experimento como tarea ardua y muy difícil; si para vosotros es fácil, es cosa que queda en manos de Dios. Yo quisiera creerlo, pero me retiene el que, aunque este mundo del que se nos manda apartarnos es visible y ha dicho el Apóstol: *Lo que se ve es temporal, mientras que lo que no se ve es eterno,* vosotros dais más valor al juicio de estos ojos que al de la mente, vosotros para quienes no hay pluma que brille que no reciba su brillo de Dios, a la vez que pregonáis y creéis que hay otras almas vivas que no reciben su vida de Dios». Estas y otras cosas semejantes les habría dicho, o las habría pensado en mi interior. Suplicando a Dios con todas mis entrañas, como suele decirse, y aplicando mi vista a las Escrituras, en cuanto me hubiese estado permitido, incluso entonces habría podido quizá decir tales cosas o, lo que era suficiente para mi salvación, pensarlas.

Datos autobiográficos

11. Dos cosas que cautivan fácilmente a aquella edad carente de prudencia fueron sobre todo las que hicieron que me perdiese por extraños rodeos. Una de ellas era la amistad que me arrastraba no sé cómo bajo cierta apariencia de bondad, cual lazo sinuoso que daba varias vueltas en torno a mi cuello; la otra consistía en el hecho de que casi siempre alcanzaba una dañina victoria en mis disputas con cristianos ignorantes, pero

sit aeterna uita, sicut dictum est, ipsa cognitio. Conuerti autem ad deum nemo, nisi ab hoc mundo se auerterit, potest. Hoc ego mihi arduum et difficillimum sentio; uobis si facile est, ille ipse deus uiderit. Ego uellem credere, nisi me moueret, quod cum iste mundus, a quo nos auertere iubemur, uisibilis sit dixeritque apostolus: *Ea quae uidentur, temporalia sunt; quae autem non uidentur, aeterna sunt* (2 Cor 4,18), uos plus istorum oculorum quam mentis iudicio tribuitis, apud quos nullam esse fulgentem pennam, quae non ex deo fulgeat, et esse uiuentem animam, quae non ex deo uiuat, praedicatur et creditur. Haec et similia uel illis etiam dicerem uel mecum ipse reputarem. Possem namque deum omnibus, ut dicitur, uisceribus deprecans et scripturis, quantum licebat, intentus etiam tunc fortasse talia uel dicere uel, quod saluti sat erat, cogitare.

11 *(IX).* Sed me duo quaedam maxime, quae incautam illam aetatem facile capiunt, per admirabiles adtriuere circuitus: quorum est unum familiaritas nescio quomodo repens quadam imagine bonitatis tamquam sinuosum aliquod uinculum multipliciter collo inuolutum, alterum, quod quaedam noxia uictoria paene mihi semper in disputationibus proueniebat

que se esforzaban por defender su fe con empeño, en la medida de sus posibilidades. Con tan repetidos éxitos el entusiasmo juvenil se acrecentaba y, falto de prudencia, dirigía sus ímpetus hacia el gran mal de la obstinación. Como me había dedicado a tal género de disputas tras haberme hecho oyente maniqueo, les atribuía con sumo agrado a ellos todo lo que al respecto había aprendido ya por mi ingenio, fuese el que fuese, ya por otras lecturas. De esta manera sus discursos renovaban día a día mi ardor por el combate, y el éxito en los combates renovaba a su vez mi amor hacia ellos. De donde resultaba que, de manera un tanto extraña, aprobaba como verdadero cuanto ellos dijesen, no porque supiese que era cierto, sino porque deseaba que lo fuese. Así aconteció que, aunque paso a paso y con cautela, con todo seguí por largo tiempo a unos hombres que prefieren una paja limpia a un alma viviente [12].

No hay pecado sin voluntad

12. Admitido: en aquella época yo no podía discernir ni distinguir lo sensible de lo inteligible, es decir, lo carnal de lo espiritual [13]. No era propio ni de mi edad, ni de mi formación, ni de ciertas costumbres, ni se debía a merecimiento alguno, pues ello implica no pequeño gozo y felicidad. Pero ¿no habría podido yo captar al menos aquello que la misma naturaleza ha puesto en la razón de todos los hombres, en virtud de las leyes del sumo Dios?

disserenti cum inperitis, sed tamen fidem suam certatim, ut quisque posset, defendere molientibus christianis. Quo successu creber**[66]**rimo gliscebat adulescentis animositas et inpetus suos in peruicaciae magnum malum inprudenter urgebat. Quod altercandi genus quia post eorum auditionem adgressus eram, quicquid in eo uel qualicumque ingenio uel aliis lectionibus poteram, solis illis libentissime tribuebam. Ita ex illorum sermonibus ardor in certamina, ex certaminum prouentu amor in illos cotidie nouabatur. Ex quo accidebat, ut quicquid dicerent, miris quibusdam modis, non quia sciebam, sed quia optabam uerum esse, pro uero adprobarem. Ita factum est, ut quamuis pedetemtim atque caute, tamen diu sequerer homines nitidam stipulam uiuenti animae praeferentes.

12. Verum esto: non poteram illo tempore sen*(103)*sibilia haec ab intellegibilibus, carnalia scilicet ab spiritalibus diiudicare atque discernere. Non erat aetatis, non disciplinae, non cuiusdam etiam consuetudinis, non ullorum meritorum —non enim parui gaudii felicitatisque res est—: itane tandem ne illud quidem arripere poteram, quod in omnium hominum iudicio summi dei legibus natura ipsa constituit?

[12] La idea, distintamente formulada, es frecuente en la obra antimaniquea agustiniana: *Conf* III 10,18; *Costum* II 15,36; *Faust* XII 47; XV 7; XX 16; *Adiman* 17,4.6.

[13] Véase *Conf* VII 1,1.

Quisiera saber lo que me responderían los hombres a quienes les preguntase si les parecía que había pecado alguien con cuya mano otro hubiese escrito, mientras él dormía, algo vergonzoso; hombres cualesquiera, con tal que ninguna locura los haya privado del sentido común al género humano, sean los que sean los estudios, o la ignorancia o incluso la rudeza de ingenio que aporten para emitir su juicio. ¿Quién dudará de que todos habrían de negar que tal acto fuese pecado y que habrían de protestar, hasta el punto de quizás enfadarse por haberles considerado sujetos adecuados para hacerles tal pregunta? Ya en paz con ellos, en la medida en que hubiese podido conseguirla, y conquistados de nuevo para mi proyecto, les pediría que no se sintiesen ofendidos si les preguntaba otra cosa idénticamente manifiesta y conocida por todos. Entonces les preguntaría: en el caso de que una persona de gran fuerza hiciese igualmente algo malo, no con la mano de un sujeto dormido, sino con la de uno bien consciente, pero que, sin embargo, tuviese todos los miembros atados y sujetados, ¿sería responsable de pecado alguno, por el hecho de que lo advertía, aunque sin quererlo en absoluto? Y aquí, extrañados todos de que preguntase tales cosas, sin dudar me responderían que tampoco éste habría pecado en absoluto. ¿Por qué así? Porque no puede ser condenado justamente, en el caso de que lo ignorase o no pudiese oponer resistencia, aquel de quien otro se sirvió para hacer algún mal. Y si en aquellos hombres mismos interrogase a la naturaleza humana por qué eso es así, llegaría fácilmente a lo deseado preguntando de esta manera: «Si aquel sujeto dormido supiera ya lo que el otro iba a hacer con su mano e intencionadamente se fuese a dormir habiendo bebido más de la cuenta para no despertar, a fin de poder engañar a otro con un juramento, ¿acaso puede presentarse el sueño como defensa de su inocencia?» ¿Qué sentencia pronunciarían aquellos hombres sino la que le declaraba culpable? Y si el segundo sujeto se dejó atar libremente para engañar de igual manera a otro poniendo por delante tal defensa, ¿de qué le servirían tales cadenas en orden a carecer de pecado? Aunque es verdad que no hubiera podido ofrecer resistencia, al estar sujetado por ellas, igual que el otro dormido ignoraba lo que entonces se realizaba, ¿acaso podemos dudar de que se les declararía culpables de pecado? Concedido esto, habría concluido que el pecado no reside en ningún otro lugar sino en la voluntad [14]. En mi apoyo vendría también el hecho de que la justicia considera pecadores sólo a los que tienen mala voluntad, aunque no hayan podido llevar a cabo lo que deseaban.

13. ¿Podría decirme alguien que al tocar estos temas me centro en cosas oscuras y misteriosas, en las que, debido al reducido número de personas capacitadas para entenderlas, suele originarse la sospecha del fraude o de la ostentación? Dejemos de lado la distinción entre realidades inteligibles y sensibles; que nadie me acuse de que acoso a las almas de ingenio torpe con los aguijones de sutiles disputas. Bástame saber que vivo; bástame saber que quiero vivir. Si el género humano está de acuerdo en esto, nuestra voluntad nos es tan conocida

(X). Quiuis enim homines, quos modo a communi sensu generis humani nulla disrupisset amentia, quae uellent ad iudicandum studia detulissent, quamlibet inperitiam, quantamcumque etiam tarditatem, uelim experiri, quid mihi responderent roganti, utrum eis peccasse uideretur, de cuius dormientis manus scrip**[67]**sisset alius aliquid flagitiosum. Omnes quis dubitet ita fuisse negaturos illud esse peccatum, ita reclamaturos, ut etiam succenserent fortasse, quod tali eos rogatione dignos putarim? A quibus ego, quoque modo poteram, reconciliatis et in consilium restitutis peterem, ut me aliud tam manifestum, tam in omnium cognitione positum interrogantem non moleste ferrent. Tunc quaererem: si non dormientis, sed scientis manu, qui membris tamen ceteris uinctus atque constrictus esset, quisquam ualentior aliquid similiter fecisset mali, utrum quia id nosset, quamuis omnino noluisset, ullo peccati nomine teneretur. Et hic mihi omnes mirantes, quod talia sciscitarer, sine cunctatione responderent nihil etiam istum omnino peccasse. Quid ita? Quia de quo nesciente uel resistere non ualente quisquam quippiam mali fecerit, iuste damnari nullo modo potest. Atque id ipsum cur ita esset, si in illis hominibus naturam ipsam percontarer humanam, facile peruenirem ad id, quod cuperem, isto modo quaerens: quid? Si dormiens ille iam sciret, quid alius de manu eius facturus esset, et de industria se plus potus etiam, ne expergisceretur, somno dederet, ut aliquem iurando falleret, num ei quicquam somnus ad innocentiam suffragaretur? Quid aliud illi quam nocentem hominem pronuntiarent? Quid? Si et ille uolens uinctus est, ut aliquem similiter praetenta defensione deciperet, quid ei tandem, ut peccato careat, illa uincula profuerunt? Quamquam his obstrictus reuera resistere non ualeret, sicut ille dormiens, **[68]** quid tunc fieret, omnino nesciret. Numquidnam igitur dubitandum est, quin peccasse ambo iudicarentur? Quibus concessis colligerem nusquam scilicet nisi in uoluntate esse peccatum, cum mihi auxiliaretur etiam illud, quod iustitia peccantes tenet sola mala uoluntate, quamuis quod uoluerint inplere nequiuerint.

13. Quisquamne me ista tractantem possit dicere *(104)* in rebus obscuris abditisque uersari, ubi propter intellegentium paucitatem uel fraudis uel ostentationis suspicio nasci solet? Secedat paulisper illa intellegibilium sensibiliumque distinctio, nulla mihi fiat inuidia, quod tardas animas subtilium disputationum stimulis persequor. Liceat mihi me scire uiuere, liceat mihi scire me uelle uiuere; in quae si consentit genus humanum, tam nobis cognita est uoluntas nostra quam uita. Neque cum

[14] Sobre este texto léase *Revisiones* I 14,3.

como nuestra vida. Tampoco hemos de temer que al afirmar este conocimiento alguien pueda convencernos de la posibilidad de error; en efecto, nadie puede ser engañado al respecto a no ser que o no viva o no quiera nada [15]. No creo haber traído a la discusión algo oscuro; temo más bien que alguien piense que merezco reproche, puesto que todas estas cosas son claras en extremo. Pero consideremos a dónde nos conducen.

14. Así, pues, no se peca si no es voluntariamente. Ahora bien, nuestra voluntad nos es personalmente conocida, pues yo no sabría qué quiero si ignorase lo que es la voluntad en sí. Se la define de esta manera: «La voluntad es un movimiento del alma, exento de toda coacción, dirigido a no perder o a conseguir algo» [16]. ¿Por qué no hubiera podido definirla así entonces? ¿Era, acaso, difícil ver que lo coaccionado es contrario a lo voluntario de igual manera que afirmamos que la izquierda es contraria a la derecha, mas no como lo negro lo es a lo blanco? En verdad la misma cosa no puede ser a la vez blanca y negra; en cambio, una persona puesta en medio de otras dos, respecto a una está a la izquierda y respecto a la otra a la derecha. Un único hombre está al mismo tiempo a un lado y a otro, aunque no con referencia a otro único hombre al mismo tiempo. De idéntica manera una misma alma no puede hallarse al mismo tiempo en situación de coaccionada y voluntaria, pues no puede querer y no querer al mismo tiempo una idéntica cosa. En efecto, cuando alguien hace algo coaccionado, si le preguntas si quiere hacerlo, te dice que no, y si le preguntas también si quiere no hacerlo te responderá que sí. Así la hallarás forzada a hacer algo, pero queriendo no hacerlo; es decir, hallarás que una misma alma se encuentra al mismo tiempo en dos situaciones, pero referidas a dos realidades distintas. ¿Por qué digo esto? Porque si volviera a preguntarle por qué obra a su pesar, me diría que se siente coaccionada. En efecto, todo el que obra a su pesar se siente coaccionado y todo el que está coaccionado, si obra, no obra sino a su pesar.

Sólo queda el caso en el que quien quiere está libre de coacción, aunque él piense que alguien le coacciona. De este modo, todo el que obra voluntariamente carece de coacción y todo el que carece de coacción o bien obra voluntariamente o bien no obra. Esto lo proclama la misma naturaleza humana en todos los hombres a los que no es absurdo interrogar, desde el niño hasta el anciano, desde la escuela elemental hasta la cátedra del sabio. ¿Por qué no habría podido ver yo entonces que en la definición de la voluntad había que poner «exento de toda coacción» que ahora, como con una experiencia mayor, he puesto con toda prudencia? Pero si esto es manifiesto en todas partes y evidente a todos, no en virtud de la ciencia, sino de la misma naturaleza, ¿qué queda que parezca oscuro, a no ser que a alguno tal vez se le oculte que, cuando queremos, queremos algo y que a eso se dirige nuestra alma, y que o lo tenemos o no lo tenemos, y en el caso de tenerlo quisiéramos retenerlo y en el caso de no tenerlo desearíamos adquirirlo?

istam scientiam profitemur, metuendum est, ne nos quisquam falli posse conuincat; hoc ipsum enim falli nemo potest, si aut non uiuat aut nihil uelit. Non me arbitror quicquam obscurum adtulisse et uereor, ne cuiquam magis, quod haec nimium manifesta sint, uidear esse culpandus; sed quorsum tendant, consideremus.

14. Non igitur nisi uoluntate peccatur. Nobis autem uoluntas nostra notissima est; neque enim scirem me uelle, si quid sit uoluntas ipsa nescirem. Definitur itaque isto modo uoluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid uel non amittendum uel adipiscendum. Cur ergo ita tunc definire non possem? An erat difficile uidere inuitum uolenti esse contra-**[69]**rium, ita ut contrarium sinistrum dextro esse dicimus, non ut nigrum albo? Nam eadem res simul et nigra et alba esse non potest; duorum autem in medio quisque positus ad alterum sinister est, ad alterum dexter: simul quidem utrumque unus homo, sed simul utrumque ad unum hominem nullo modo. Ita inuitus et uolens simul esse quidem unus animus potest, sed unum atque idem nolle simul et uelle non potest. Cum enim quisque inuitus aliquid fecit —si enim roges, utrum id facere uelit, nolle se dicit: item si roges, utrum id uelit non facere, uelle respondet—: ita inuitum ad faciendum, ad non faciendum autem uolentem reperies; id est enim unum animum uno tempore habentem utrumque, sed ad aliud atque aliud singulare referentem. Cur haec dico? Quia si rursum quaeramus, quam ob causam id inuitus faciat, cogi se dicat. Nam et omnis inuitus faciens cogitur et omnis qui cogitur, si facit, nonnisi inuitus facit. Restat, ut uolens a cogente sit liber, etiamsi se quisquam cogi putet. Et hoc enim modo omnis, qui uolens facit, non cogitur, et omnis, qui non cogitur, aut uolens facit aut non facit. Haec cum in omnibus hominibus, quos interrogare non absurde possumus, a puero usque ad senem, a ludo litterario usque ad solium sapientis natura ipsa proclamet, cur ergo tunc non uiderem in definitione uoluntatis ponendum esse 'cogente nullo', quod nunc quasi experientia maiore cautissimus posui? At si hoc ubique manifestum **[70]** est et non doctrina, sed natura omnibus promptum, quid restat quod uideatur obscurum, nisi forte ullum lateat, aliquid nos uelle cum uolumus, et ad hoc moueri animum nostrum idque aut habere nos aut non habere, et, si haberemus, retinere uelle, si non haberemus, adquirere? Quare aut non amit*(105)*tere, aut adipisci

[15] Hallamos aquí la referencia al «*cogito*» agustiniano del que Agustín ha hecho uso ya en *Contra los Académicos* III 9,19; *La vida feliz* 2,7 y *Soliloquios* II 1,1, y que volverá a aparecer en *Trinidad* XV 12,21 y *La ciudad de Dios* XI 26.

[16] Véase *Revisiones* I 14,4.

Por lo tanto, todo el que quiere quiere o bien no perder algo o bien conseguir algo. Si todo esto es más claro que la luz, como lo es en verdad y el conocerlo no sólo se me ha concedido a mí, sino a todo el género humano por liberalidad de la misma verdad, ¿por qué no habría podido decir también en aquel tiempo: «La voluntad es un movimiento del alma, exento de toda coacción, dirigido a no perder o a conseguir algo»?

Definición del pecado

15. Me preguntará alguien: «¿De qué te sirve eso contra los maniqueos?» No tengas prisa; permíteme definir antes el pecado, respecto al cual toda mente lee escrito por Dios en sí misma que no puede existir sin voluntad. Luego el pecado es la voluntad de retener o conseguir algo que la justicia prohíbe y de lo que hay libertad para abstenerse [17]. Aunque si no hay libertad tampoco hay voluntad. He preferido que la definición peque por más que por menos. ¿También en este asunto tenía que haber escrutado los libros oscuros [18] para aprender en ellos que no es merecedor de reproche o tormento quien o bien quiere lo que la justicia no prohíbe querer o bien no hace lo que no puede hacer? ¿No cantan esto los pastores en los montes, los poetas en los teatros, los ignorantes en los corrillos, los sabios en las bibliotecas, los maestros en las escuelas, los obispos en los lugares sagrados y el género humano en el orbe de la tierra? Y si nadie es merecedor de reproche o de condena

aliquid uult omnis, qui uult. Quamobrem si omnia ista luce clariora sunt, sicuti sunt, neque meae tantum, sed notitiae generis humani ueritatis ipsius liberalitate donata, cur illo etiam tempore dicere non possem: uoluntas est motus animi cogente nullo ad aliquid uel non amittendum uel adipiscendum?

15 *(XI).* Dicet aliquis: et hoc te aduersum Manichaeos quid adiuuaret? Expecta; sine prius etiam peccatum definiamus, quod sine uoluntate esse non posse omnis mens apud se diuinitus conscriptum legit. Ergo peccatum est uoluntas retinendi uel consequendi quod iustitia uetat et unde liberum est abstinere. Quamquam si liberum non sit, non est uoluntas. Sed malui grossius quam scrupulosius definire. Etiamne hic libri obscuri mihi scrutandi erant, unde discerem neminem uituperatione subplicioue dignum, qui aut id uelit, quod iustitia uelle non prohibet, aut id non faciat, quod facere non potest? Nonne ista cantant et pastores in montibus et in theatris poetae et indocti in circulis et docti in bibliothecis et magistri in scholis et antistites in sacratis locis et in orbe terrarum genus humanum? Quod si nemo uituperatione uel damnatione dignus est aut non contra uetitum iustitiae faciens aut quod non potest

[17] Véase *Revisiones* I 14,5.
[18] Alusión a los libros de filosofía.

o bien porque no obra contra lo prohibido por la justicia o porque no hace lo que no puede, y, en cambio, todo pecado merece el reproche y la condena, ¿quién dudará de que existe el pecado cuando lo que se quiere contraría a la justicia y hay libertad para no quererlo? Por tanto, no sólo ahora, sino también entonces podría yo haber afirmado que aquella definición, además de verdadera, es muy fácil de entender: «Pecado es la voluntad de retener o conseguir algo que la justicia prohíbe y de lo que hay libertad para abstenerse».

Conclusiones de la definición de pecado

16. Pasemos ahora a ver qué provecho se me hubiese permitido sacar de lo dicho. Ante todo, el no haber deseado nada más, pues habría desaparecido la cuestión. En efecto, todo el que fijando su mirada en los secretos de su conciencia y en las leyes divinas grabadas en lo profundo de su naturaleza y en el interior del alma, donde se manifiestan más claras y más seguras, admite que son verdaderas las dos definiciones, la de la voluntad y la del pecado, condena sin la menor duda, con argumentos irrefutables, aunque muy pocos y sencillos, toda la herejía maniquea.

La reflexión puede tomar este camino: los maniqueos afirman que hay dos géneros de almas: uno bueno que procede de Dios, no porque lo haya hecho de alguna otra materia o de la nada, sino porque es una parte de la mismísima sustancia de Dios; el otro, en cambio, es malo, pues creen y recomiendan creer que no pertenece a Dios por absolutamente ningún

non faciens, omne autem peccatum uel **[71]** uituperandum est uel damnandum, quis dubitet tunc esse peccatum, cum et uelle iniustum est et liberum nolle? Et ideo definitionem illam et ueram et ad intellegendum esse facillimam et non modo nunc, sed tunc quoque a me potuisse dici: peccatum est uoluntas retinendi uel consequendi, quod iustitia uetat et unde liberum est abstinere?

16 *(XII).* Age nunc, uideamus quid nos haec adiuuarent. Primum omnium, ut nihil amplius desiderarem; totam causam quippe finirent. Nam quisquis secreta conscientiae suae legesque diuinas penitus naturae inditas apud animum intus, ubi expressiores certioresque sunt, consulens has duas definitiones uoluntatis atque peccati ueras esse concedit, totam Manichaeorum haeresim paucissimis et breuissimis, sed plane inuictissimis ratiunculis sine ulla cunctatione condemnat. Quod sic considerari potest. Duo animarum genera esse dicunt: unum bonum, quod ita ex deo sit, ut non ex aliqua materia uel ex nihilo ab eo factum, sed de ipsa eius omnino substantia pars quaedam processisse dicatur; alterum autem malum, quod nulla prorsus ex parte ad deum pertinere credunt credendumque com-

título. En consecuencia, pregonan que aquél es el sumo bien y éste el sumo mal y que los dos géneros se hallaban en otro tiempo separados, mientras ahora se hallan mezclados [19].

Qué clase de mezcla era ésta y la causa de la misma aún no la había oído yo [20]; con todo, ya podía haber investigado si el género de almas malas había tenido alguna voluntad antes de su mezcla con el género de almas buenas. Si no la tenía, se hallaba sin pecado y era inocente y, en consecuencia, no era mala [21]; si, por el contrario, era mala precisamente porque, aunque careciese de voluntad, al tocar al género de almas buenas, las violaría y corrompería a semejanza del fuego, ¡cuán criminal es creer que la naturaleza del mal tiene tanto poder como para cambiar una parte de Dios, y que aquel bien sumo está sujeto a corrupción y violación! Y si existía la voluntad, existía ciertamente un movimiento del alma, sin coacción alguna, dirigido a no perder o a conseguir algo. Este algo o era un bien o se le consideraba como tal, pues de lo contrario no podía ser apetecido. Pero antes de la mezcla que pregonan, nunca hubo bien alguno en el sumo mal. ¿De dónde le provino, pues, el saber o el creer que era un bien? ¿O no querían nada de lo que existía en él y apetecían aquel bien verdadero que estaba fuera de él? Mas esta voluntad por la que se apetece el sumo y verdadero bien es algo excelente y ha de pregonarse como digna de la máxima alabanza. ¿De dónde proviene, pues, al sumo mal un movimiento del alma merecedor de tanta alabanza? ¿O acaso lo apetecían con la intención de dañar? En primer lugar se traslada el argumento: quien quiere dañar desea privar de algún bien a otro en atención a algún bien propio; por tanto, aquellas almas conocían o creían conocer el bien, cosas que en ningún modo debían existir en el sumo mal. Además, ¿cómo llegaron a conocer la existencia de aquel bien que estaba fuera de ellas y al que tenían intención de dañar? Si la habían percibido con la inteligencia, ¿qué hay más excelente que ella? ¿O hay otra realidad a la que se encamine, con grandes fatigas, la mirada de los buenos, que no sea el percibir con la inteligencia aquel bien supremo y auténtico? ¿Ya entonces podía aquel mal, él solo, sin ayuda de ningún bien, lo que ahora se concede apenas a unos pocos buenos y justos? Si, por el contrario, aquellas almas poseían cuerpos y vieron el bien con los ojos, ¿cuántas lenguas, cuántos corazones, cuántos ingenios bastarán para alabar y ensalzar esos ojos, a los que apenas se les pueden igualar las mentes de los justos? ¿Cuántos bienes hemos hallado en el sumo mal? En efecto, si ver a Dios es un mal, Dios no es un bien; pero Dios es un bien, luego ver a Dios es un bien e ignoro qué se pueda comparar con este bien. ¿De dónde puede resultar que sea un mal el poder ver lo que es un bien ver? Por lo cual quien hizo que ya con aquellos ojos, ya con aquellas mentes (estas almas) pudiesen ver la sustancia divina, ha realizado un gran bien digno de una alabanza inefable. Si, por el contrario, no fue hecho,

mendant. Et ideo illud summum bonum, hoc uero summum malum esse praedicant atque ista duo genera fuisse *(106)* aliquando discreta, nunc esse commixta. Genus quidem commixtionis huius et causam nondum audieram; sed tamen iam quaerere poteram, utrum illud malum genus animarum, antequam bono misceretur, habuisset aliquam uoluntatem. Si enim non habebat, sine peccato atque innocens erat et ideo nullo modo malum. Si autem ideo malum, quia licet esset sine uoluntate, tamquam **[72]** ignis, tamen si bonum adtigisset, uiolaret atque corrumperet: quantum est nefas et naturam mali tantum ualere ad commutandam ullam dei partem et summum illud bonum corruptibile et uiolabile credere? Quod si uoluntas inerat, profecto inerat cogente nullo motus animi ad aliquid uel non amittendum uel adipiscendum. Hoc autem aliquid aut bonum erat aut bonum putabatur: non enim alter adpeti posset. Sed in summo malo ante commixtionem, quam praedicant, nullum umquam bonum fuit. Unde igitur ibi uel scientia uel opinio boni esse potuit? An nihil uolebant, quod apud se esset, atque illud bonum uerum, quod extra erat, adpetebant? Ista uero praeclara et magna laude praedicanda uoluntas est, qua summum adpetitur et uerum bonum. Unde igitur in summo malo motus animi tanta laude dignissimus? An studio nocendi adpetebant? Primo eodem reuoluitur ratio. Qui enim nocere uult, bono aliquo uult priuare alium propter aliquod bonum suum. Erat igitur in eis uel scientia boni uel opinio, quae summo malo nullo modo esse debebat. Deinde bonum illud extra se positum, cui nocere studebant, utrum omnino esset, unde cognouerant? Si intellexerant, quid tali mente praeclarius? An quicquam est aliud, quo magnis laboribus omnis bonorum porrigatur intentio, nisi ut summum illud et sincerum bonum intellegatur? Quod ergo nunc uix paucis bonis iustisque conceditur, id tunc illud merum malum nullo bono adiuuante iam poterat? Si autem illae animae corpora gerebant et id oculis uiderant, quot linguae, quot pectora, quae ingenia laudandis istis oculis praedicandisque sufficiunt, quibus uix possunt mentes iustorum adaequari? Quanta bona inuenimus in summo **[73]** malo? Si enim uidere deum malum est, non est bonum deus; bonum est autem deus: bonum est igitur deum uidere et nescio quid huic bono conparari queat. Porro quod uidere bonum est, unde fieri potest, ut posse uidere sit malum? Quapropter quisquis uel in illis oculis uel in illis mentibus fecit, ut ab his posset uideri diuina substantia, magnum et ineffabili laude

[19] Separados en el comienzo, mezclados en el tiempo medio, el de la historia.
[20] Esta afirmación nos resulta extraña, aunque no sabemos a qué momento preciso se refiere.
[21] Véase *Revisiones* I 14,6.

sino que era tal por sí mismo desde siempre, es difícil hallar algo mejor que este bien.

17. Finalmente, para mostrar que aquellas almas no poseen ninguna de esas cosas dignas de alabanza, que se ven forzados a admitir con sus argumentos, les habría preguntado si Dios condena a algunas almas o no condena a ninguna. Si no condena a ninguna no existe juicio sobre los méritos, ni providencia, y el mundo es gobernado por el azar más que por la razón, o mejor, no es gobernado por nada, pues no hay que atribuir gobierno alguno al azar. Si creer esto es un crimen para todos los que se hallan vinculados a alguna religión, no queda sino admitir que o bien hay condenación para algunas almas o no existe el pecado en absoluto. Pero si no hay pecado, tampoco hay mal alguno, y si los maniqueos lo afirman dan muerte de un solo golpe a su herejía. Ellos están de acuerdo conmigo en que algunas almas son condenadas por la ley y juicio divinos [22]. Mas si estas almas son buenas, ¿qué justicia es ésa? Si son malas, ¿lo son por naturaleza o por su voluntad? Pero las almas en ningún modo pueden ser malas por naturaleza [23]. ¿Cómo lo probamos? Mediante las definiciones que hemos dado antes de la voluntad y del pecado. En efecto, afirmar que las almas son malas y que no han pecado es el colmo de la demencia; afirmar que pecan sin quererlo es el colmo del delirio, y considerar a alguien como culpable de pecado porque

dignissimum bonum fecit. Si autem non factum, sed ipsum per se tale ac sempiternum erat, difficile hoc malo quicquam melius inuenitur.

17. Postremo ut nihil horum laudandorum habeant illae animae, quae illorum rationibus habere coguntur, quaererem, utrum aliquas an nullas animas deus da*(107)*mnet: si nullas, nullum meritorum iudicium est, nulla prouidentia, et casu potius quam ratione mundus administratur uel potius non administratur; non enim administratio casibus danda est. Hoc autem si omnibus qualibet religione deuinctis credere nefas est, restat, ut aut sit aliquarum animarum damnatio aut nulla peccata sint. Sed si nulla peccata sunt, etiam nullum malum: quod isti si dixerint, haeresim suam uno ictu interficient. Conuenit igitur mihi cum eis aliquas animas diuina lege iudicioque damnari. At hae si bonae sunt, quae illa iustitia est? Si malae, natura, an uoluntate? Sed natura esse malae animae nullo modo queunt. Unde hoc docemus? De superioribus definitionibus uoluntatis atque peccati. Quia dicere animas et malas esse et nihil peccare plenum est dementiae, dicere autem peccare sine uoluntate, magnum deliramentum

[22] A juzgar por las palabras del doctor maniqueo Félix *(Félix* II 16) en réplica a Agustín, difícilmente los maniqueos estarían de acuerdo con esta afirmación. Dios no condena al alma, una parte de su sustancia, como condena al reino de las tinieblas; sólo que a las que no han sido capaces de purificarse totalmente les asigna otra función. Véase Introducción general, p.73ss y 148ss.

[23] Véase *Revisiones* I 14,7.

no hizo lo que no pudo hacer es la cima de la maldad y de la locura [24]. Hagan aquellas almas lo que hagan, si lo hacen en virtud de su naturaleza y no por propia voluntad, es decir, si carecen del libre movimiento del alma tanto para hacerlo como para no hacerlo; si finalmente no se les concede poder alguno para abstenerse de su obrar, no podemos admitir pecado en ellas [25]. Ahora bien, todos confiesan que las almas malas son condenadas justamente, e injustamente las que no han pecado. Confiesan, pues, que son malas las que pecaron. Pero aquéllas no pecan, como demuestra la razón; en consecuencia, ese no sé qué género de almas malas que introducen los maniqueos no existe.

18. Veamos ahora el otro género de almas, el de las buenas, cuya alabanza llega hasta la afirmación de que se identifica con la misma sustancia divina. ¡Cuánto mejor sería que cada uno conociese el propio rango y mérito y no se dejase llevar por el viento de la soberbia sacrílega, de forma que, a pesar de experimentar tantas veces sus propios cambios, cree que es la sustancia de aquel sumo bien que la razón, guiada por la verdad, confiesa y enseña que es inmutable! Es evidente que las almas no pecan por el hecho de no ser como no pueden ser, razón por la que ya consta que aquellas almas ficticias en ningún modo pecan y, por tanto, no existen. Como admiten que existe el pecado y no hallan a quién atribuirlo, no les queda otra salida que atribuirlo al género de almas buenas y a la sus-

est, et peccati reum tenere quemquam, quia non fecit, quod facere non potuit, summae iniquitatis est et insaniae. Quamobrem illae animae quicquid faciunt, si natura, non uoluntate faciunt, id est si libero et **[74]** ad faciendum et ad non faciendum motu animi carent, si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, peccatum earum tenere non possumus. At omnes fatentur et malas animas iuste et eas, quae non peccauerunt, iniuste damnari: fatentur igitur eas malas esse, quae peccant. Illae autem, sicut ratio docuit, non peccant; animarum ergo malarum genus nescio quod extraneum, quod a Manichaeis inducitur, nullum est.

18. Nunc bonum illud genus uideamus, quod rursus ita laudant, ut ipsam dei substantiam dicant esse. Quanto autem melius est, ut suum quisque ordinem meritumque cognoscat nec ita sacrilega superbia uentiletur, ut cum se totiens commutari sentiat, summi illius boni, quod incommutabile pia ratio profitetur et docet, credat esse substantiam? Ecce enim cum manifestum sit non peccare animas in eo, quod non sunt tales, quales esse non possunt —unde iam constat nescio quas illas inducticias nullo modo peccare et propterea illas non esse omnino—: relinquitur, ut quoniam concedunt esse peccata, non inueniant, quibus ea tribuant, nisi bono generi animarum et substantiae dei. Maxime autem urgentur aucto-

[24] Véase *Revisiones* I 14,8.

[25] Véase *Revisiones* I 14,9.

tancia de Dios. Pero les pone en grandes aprietos la autoridad cristiana. Nunca negaron que se otorga el perdón de los pecados a quien se convierte a Dios [26]; nunca han afirmado como en muchos otros casos que alguien haya corrompido las divinas Escrituras interpolando esto [27]. ¿A quién, pues, se perdonan los pecados? Si a aquellas almas malas y extrañas, pueden convertirse en buenas, pueden poseer el reino de Dios con Cristo. Esto lo niegan; pero como no reconocen otro género de almas, sino aquel del que afirman que es de la sustancia de Dios, no les queda sino confesar no que también ellas, sino que sólo ellas pecan. Yo no entro en la discusión de si sólo ellas pecan, lo cierto es que pecan. «Pero se ven forzadas a ello por la mezcla del mal». Si son coaccionadas hasta el punto que carecen de toda capacidad de ofrecer resistencia, no pecan; si tienen capacidad de resistir y consienten con su propia voluntad, ¿por qué no vernos obligados a admitir desde su doctrina tantos bienes en el sumo mal y este mal en el sumo bien, sino porque ni es un mal aquello que introducen al amparo de sólo una sospecha, ni el sumo bien lo que desnaturalizan con su superstición?

La deliberación no prueba la existencia de dos almas

19. Si yo hubiese enseñado o, al menos, hubiese aprendido que los maniqueos deliraban a propósito de estos dos géneros de almas, ¿qué les podía quedar que los hiciese merecedores de ser escuchados o consultados respecto a cuestión alguna? ¿Acaso para oír de ellos que se prueba la existencia de dos géneros de almas por el hecho de que cuando deliberamos el asentimiento oscila ahora hacia una parte y luego hacia otra? ¿Por qué no reconocer que ello es más bien una señal de la existencia de una sola alma que, en virtud de aquella libre voluntad, puede ser llevada y traída de un lado para otro? En efecto, cuando me acontece personalmente, experimento que es mi único yo el que considera ambas posibilidades y elige una de ellas. Pero la mayor parte de las veces, una cosa es agradable, la otra conveniente y, puestos en medio de las dos, fluctuamos. Y no tiene nada de extraño, pues nuestra constitución presente es tal que lo placentero nos solicita por medio de la carne y lo honesto mediante el espíritu. ¿Por qué no me veo obligado a reconocer por ello las dos almas? Es mucho mejor y más fácil el comprender que hay dos géneros de cosas buenas, ninguna de las cuales es ajena a la obra creadora de Dios; un alma única solicitada por sus dos partes diversas, la inferior y la superior o, con expresión también recta, la exterior y la interior. Son las dos clases de realidades de que antes he tratado bajo el nombre de sensibles e inteligibles, a las que denominamos de mejor grado y más habitualmente carnales y espirituales. Pero se nos ha hecho difícil abstenernos de las realidades carnales, no obstante que nuestro pan verdadero es espiritual. Con fatiga comemos ahora nuestro pan, pues no sin sufrimiento nos hemos convertido de inmortales en mortales

ritate christiana; numquam enim negauerunt dari ueniam peccatorum, cum fuerit ad deum quisque conuersus; numquam dixerunt —ut alia multa—, quod scripturis diuinis hoc quispiam corruptor inseruerit. Quibus ergo peccata donantur? Si alienigenis illis malis, possunt et bonae fieri, possunt dei regnum possidere cum Christo. Quod isti quia negant nec habent alterum genus nisi earum, quas de substantia dei esse perhibent, restat, ut non solum etiam ipsas, sed ipsas solas peccare fateantur. Ego autem nihil pugno: non solae peccent, **[75]** peccant tamen. At enim mali commixtione *(108)* coguntur. Si ita coguntur, ut resistendi potestas nulla sit, non peccant; si est in potestate resistere sua et propria uoluntate consentiunt, cur tanta bona in summo malo, cur hoc malum in summo bono per doctrinam illorum cogimur inuenire, nisi quia neque illud malum est quod suspicione inducunt neque hoc summum bonum quod superstitione peruertunt?

19 *(XIII)*. At si de duobus istis generibus animarum delirare illos et errare docuissem aut certe ipse didicissem, quid remanere poterat, cur mihi iam de ulla re audiendi uel consulendi uiderentur? An ut discerem hinc ostendi animarum duo esse genera, quod in deliberando nunc in malam partem, nunc in bonam nutat adsensio? Cur non magis hoc signum est unius animae, quae libera illa uoluntate huc et huc ferri, hinc atque hinc referri potest? Nam mihi cum accidit, unum me sentio utrumque considerantem alterutrum eligentem; sed plerumque illud libet, hoc decet, quorum nos in medio positi fluctuamus. Nec mirum; ita enim nunc constituti sumus, ut et per carnem uoluptate adfici et per spiritum honestate possimus. Quare non duas animas hinc fateri cogor? Possumus enim melius et multo expeditius intellegere duo genera rerum bonarum, quorum tamen neutrum ab auctore deo sit alienum, animam unam ex diuersis adficere partibus, inferiore ac superiore, uel quod recte ita dici potest, exteriore atque interiore. Ista sunt duo genera, quae sensibilium et intellegibilium nomine paulo ante tractauimus, quae carnalia et spiritalia libentius et familiarius nos uocamus. Sed factum est nobis difficile a carnalibus abstinere, **[76]** cum panis uerissimus noster spiritalis sit. Cum labore namque nunc comedimus panem. Neque enim nullo in subplicio sumus peccato transgressionis mortales ex inmortalibus facti.

[26] Los maniqueos tenían una conciencia muy viva de la necesidad del arrepentimiento y del perdón de los pecados. Tenían su confesión de los pecados los lunes y particularmente el día del *bema* o fiesta conmemorativa del martirio de Manés. El tema volverá a aparecer en el n.22. Véase Introducción general, p.71.

[27] Sobre las interpolaciones en el Nuevo Testamento, véase Introducción general, p.41 y 112ss.

por el pecado de la transgresión. Por eso acontece que, cuando en nuestro esfuerzo por superarnos, la costumbre contraída en la carne y nuestros pecados comienzan en cierto modo a hacer la guerra contra nosotros y a ponernos en aprietos, algunos necios, movidos por una burda superstición, se imaginan otro género de almas que no procede de Dios.

20. Además, incluso si se les concediese que nos sentimos solicitados a acciones deshonestas por un alma de un género inferior, no se deduce de ahí que tales almas sean malas por naturaleza o las otras el sumo bien. Pudiera darse que aquéllas, apeteciendo por su propia voluntad lo que no les era lícito, es decir, pecando, se hubieran convertido de buenas en malas, pudiendo volverse de nuevo buenas, pero que, como acontece mientras permanecen en el pecado, arrastran hacia sí a las otras por cierta persuasión oculta. Luego puede darse que no sean en absoluto malas, sino que, dentro de su género, aunque sea inferior, realizan sin pecado alguno la obra que les es propia; mientras que las que son superiores a las que la justicia suprema, moderadora de todo, otorga una actividad mucho más elevada, si quisieran seguir e imitar a las inferiores, al pecar se vuelven malas, no porque imiten a almas malas, sino porque es un mal imitarlas. Aquéllas obran conforme a lo que les es propio, éstas apetecen lo ajeno; por lo cual aquéllas permanecen en su nivel, éstas se sumergen en lo que les es inferior, como cuando los hombres imitan a las bestias. En efecto, es bello el caminar de un caballo que es cuadrúpedo; pero si un hombre piensa en hacer lo mismo con sus pies y manos, ¿quién

Eo contingit, ut cum ad meliora conantibus nobis consuetudo facta cum carne et peccata nostra quodam modo militare contra nos et difficultatem nobis facere coeperint, nonnulli stulti aliud genus animarum, quod non sit ex deo, superstitione obtunsissima suspicentur.

20. Quamquam etiam si eis concedatur inferiore alio genere animarum nos inlici ad turpia, non inde conficiunt aut illas natura malas esse aut istas summum bonum. Fieri enim potest, ut propria illae uoluntate adpetendo, quod non licebat, hoc est peccando, ex bonis factae sint malae rursusque fieri bonae possint, sed ut fit quamdiu manent in peccato, ad sese alias occulta quadam suasione traducant; deinde, ut omnino malae non sint, sed in suo genere quamuis inferiore opus proprium sine ullo peccato *(109)* exerceant; istae autem superiores, quibus actionem longe praestantiorem rerum moderatrix iustitia summa tribuerit, si illas inferiores sequi et imitari uoluerint peccando fiunt malae, non quia malas, sed quia male imitantur. Ab illis enim agitur proprium, ab istis adpetitur alienum: unde illae in suo gradu manent, istae ad inferiora merguntur, uelut cum homines ferina sectantur. Pulchre namque incedit quadrupedans equus; at si hoc homo pedibus manibusque meditetur, quis eum uel palearum

no le considerará digno al menos de alimentarse de paja? Con razón, pues, desaprobamos la mayor parte de las veces al que imita algo, no obstante que aceptemos lo que se imita. Pero le desaprobamos no porque no haya logrado la imitación, sino únicamente porque quiso conseguirla. En el caballo valoramos aquel su caminar, pero cuanto más le anteponemos el hombre, tanto más nos sorprende el que éste imite a lo que le es inferior. Centrémonos en los hombres mismos. Un alguacil cumple bien su misión de pregonero; pero ¿no sería propio de un demente el que hiciera eso mismo el juez, aunque fuese con voz más clara y mejor? Fíjate en los astros: Se alaba el resplandor de la luna, se alaba su curso y producen no poco agrado sus fases a quienes las contemplan como se debe [28]; con todo, si el sol quisiera imitarla —supongamos que pueden tener voluntad—, ¿a quién no le desagradaría al máximo y con razón? Igual a estas cosas es lo que quiero que se entienda. Incluso si hay almas —cosa incierta de momento— entregadas a actividades corporales no por pecado, sino por naturaleza y, aunque sean inferiores, nos tocan a nosotros por alguna afinidad interna, no es justo que las consideremos malas por el hecho de que seamos malos nosotros al seguirlas a ellas y amar lo corpóreo [29]. En consecuencia, al amar lo corporal pecamos porque la justicia nos manda amar lo espiritual y la naturaleza nos capacita para ello; entonces somos, dentro de nuestro género, buenos y felices en sumo grado [30].

21. Por tanto, ¿qué valor probativo tiene el que la deli-

cibo dignum putet? Recte igitur plerumque inprobamus imitantem, cum eum, quem imi**[77]**tatur, probemus. Inprobamus autem non quia non sit adsecutus, sed quia omnino adsequi uoluit. In equo enim probamus illud, cui quantum praeponimus hominem, tantum offendimur, quod inferiora sectatur. Quid? Inter ipsos homines in inmittenda uoce nonne quod praeco bene facit, etiamsi clarius ac melius id faciat praetor, insanus est? Caelestia suspice: lucens luna laudatur suoque laudatur cursu atque uicibus bene considerantibus satis placet; tamen si eam sol uelit imitari —fingamus enim eos posse habere huiusmodi uoluntates—, cui non summe ac iure displiceat? Ex quibus illud est, quod intellegi uolo. Etiam si sunt animae —quod interim incertum est— corporeis officiis non peccato, sed natura deditae nosque, quamquam sint inferiores, aliqua tamen interiore uicinitate contingunt, non illas ideo malas haberi oportere, quia nos, cum eas sequimur et corporea diligimus, mali sumus. Propterea enim corporea diligendo peccamus, quia spiritalia diligere et iustitia iubemur et natura possumus et tunc in nostro genere optimi et beatissimi sumus.

21. Quamobrem quid habet argumenti aestuans in utramque partem

[28] Agustín hace aquí alusión indirecta a la interpretación que daban los maniqueos de las fases de la luna.
[29] Véase *Revisiones* I 14,10.
[30] Véase *Revisiones* I 14,11.

beración del hombre se fatigue indecisa entre una y otra parte, ya inclinándose hacia el pecado, ya sintiéndose movida a obrar el bien, en orden a vernos obligados a aceptar la existencia de dos géneros de almas, cuya naturaleza proceda en un caso de Dios y en otro no? ¿No es posible conjeturar numerosas otras causas de ese pensamiento pendular? Pero cualquier buen estimador de la realidad advierte que estas cosas son oscuras y que en vano las investigarán las almas cuyos ojos están enfermos. En consecuencia, reconsideremos más bien lo dicho sobre la voluntad y el pecado, lo que —repito— la suprema justicia no permite ignorar a nadie que tenga uso de razón; lo que, si se nos priva de ello, no hay en qué apoyar el inicio del camino de la virtud ni la evasión de la muerte de los vicios. Todo ello, reconsiderado una y otra vez, muestra de forma suficientemente clara e inteligible que la herejía maniquea es falsa.

La utilidad del arrepentimiento muestra que las almas no son malas por naturaleza

22. Semejante a lo anterior es lo que voy a decir acerca del arrepentimiento. A todos los hombres cuerdos les consta que es provechoso arrepentirse de los pecados. Los mismos maniqueos no sólo lo admiten, sino que hasta lo mandan. ¿Qué necesidad tengo de espigar al respecto los testimonios de las Escrituras divinas, difundidas por doquier? Es también la voz de la naturaleza. El conocimiento de esta realidad no se escapa a ningún hombre, aunque sea necio, y nosotros pereceríamos si no lo tuviésemos grabado en lo más profundo de nuestro ser. Puede haber alguien que diga que él no peca; pero nadie, ni

deliberatio modo in peccatum prona, modo in recte factum subuecta, ut duo animarum genera, quorum alterius natura ex deo sit, alterius non sit, cogamur accipere, cum alias tot causas alternantis cogitationis conicere liceat? Sed haec obscura esse et incassum ab animis lippientibus quaeri quisquis bonus rerum existimator est, uidet. Quare illa potius, quae de uoluntate atque peccato dicta sunt, illa, inquam, quae summa iustitia neminem ratione utentem ignorare permittit, illa quae si auferuntur nobis, nihil est, unde disciplina **[78]** uirtutis inchoetur, nihil, unde a uitiorum morte surgatur, etiam atque etiam considerata satis clare ac dilucide Manichaeorum haeresim falsam esse conuincunt.

22 *(XIV).* Horum simile est, quod de paenitendo nunc dicam. Nam ut inter omnes sanos constat et quod ipsi Manichaei non solum fatentur, sed et praecipiunt, *(110)* utile est paenitere peccati. Quid ego nunc in hanc rem diuinarum scripturarum testimonia, quae usquequaque diffusa sunt, colligam? Vox est etiam ista naturae neminem stultum rei huius notitia deseruit; hoc nobis nisi esset penitus insitum, periremus. Potest aliquis dicere non se peccare; non sibi esse autem, si peccauerit, paeni-

siquiera un bárbaro, se atreverá a decir que, si ha pecado, no deba arrepentirse. Estando así las cosas, pregunto a qué género de almas corresponde el arrepentirse del pecado. Sé con toda certeza que no puede corresponder ni a aquel que no puede hacer mal, ni al otro que no puede hacer el bien. Por lo tanto —sirviéndome de su terminología—, si el alma de las tinieblas se arrepiente del pecado, no procede de la sustancia del sumo mal; si es el alma de la luz la que se arrepiente, no procede de la sustancia del sumo bien. Aquel sentimiento de dolor atestigua que quien se arrepiente obró mal y que pudo haber obrado el bien. «¿Cómo, pues —dirá una—, no hay en mí ningún mal, si he obrado mal? ¿O cómo es justo mi arrepentimiento, si no he obrado mal alguno?» Escucha ahora lo que diría la otra: «¿Cómo no hay en mí ningún bien si existe en mí la buena voluntad? ¿O cómo mi arrepentimiento es tal, si no hay en mí buena voluntad?» Los maniqueos, pues, o bien han de negar el gran provecho del arrepentimiento, eliminándolo no sólo del nombre cristiano, sino también de toda razón humana, incluso la que raya en la imaginación, o han de desistir en su aceptación y enseñanza de que existen esos dos géneros de almas, uno de los cuales carece de todo mal y el otro de todo bien. Pero, si lo hacen, con toda certeza dejan de ser maniqueos, pues la secta entera se fundamenta en la variedad de almas, más que doble, conducente al abismo [31].

23. Personalmente me basta con saber que los maniqueos se equivocan con la misma certeza que sé que hay que arrepen-

tendum, nulla barbaries dicere audebit. Quae cum ita sint, quaero ex duobus illis generibus animarum, cuius sit paenitere peccati? Scio quidem neque illius esse posse, qui male facere, neque illius, qui bene facere non potest. Quare ut eorum uerbis loquar, si animam tenebrarum peccati paenitet, non est de substantia summi mali; si animam lucis, non est de substantia summi boni. Paenitendi enim adfectio illa, quae prodest, et male fecisse paenitentem et bene facere potuisse testatur. Quomodo igitur nihil ex me mali, si ego perperam feci? Aut quomodo me recte paenitet, si ego non feci? Audi partem alteram: quomodo ex me nihil boni est, cui bona uoluntas inest? Aut quomodo me recte paenitet, si non inest? Quamobrem aut negent isti esse paenitendi magnam utilitatem, ut non solum a christiano nomine, sed ab omni etiam uel imaginaria ratione pellantur, aut animarum duo illa genera, unum ex quo nihil mali, alterum ex quo nihil boni sit, discere atque docere iam desinant: quod si faciant, Manichaei esse utique **[79]** desinent; nam tota illa secta ista bicipiti uel potius praecipiti animarum uarietate fulcitur.

23. Ac mihi quidem satis est sic scire, quod Manichaei errent, ut scio paenitendum esse peccati. Et tamen si nunc amicorum meorum ali-

[31] Texto latino difícil de traducir por el juego de palabras que establece entre *bicipiti* (doble) y *praecipiti* (que conduce al precipicio, a la ruina).

tirse del pecado. No obstante, si los derechos de la amistad me impulsasen ahora a preguntar a uno de mis amigos que aún pensase que merecen ser escuchados: «¿Sabes que es provechoso el que uno se arrepienta de sus pecados?», sin duda juraría saberlo. «Si, pues, te hiciese saber con idéntica certeza que es falsa la herejía maniquea, ¿desearías más?» El me respondería: «¿Qué más puedo desear al respecto?» Hasta aquí todo iría bien. Mas cuando comenzase a mostrarle argumentos ciertos e indiscutibles, que se siguen cual eslabones de diamante —como suele decirse— de aquella proposición, y la hiciese parar en una conclusión que destruye la secta, quizá negará conocer el provecho del arrepentimiento que nadie, sea sabio o ignorante, desconoce y más bien preferirá saber que, cuando dudamos o deliberamos, las dos almas presentes en nosotros prestan su apoyo respectivo a cada uno de los términos de la cuestión. ¡O costumbre de pecar! ¡O castigo, consecuencia del pecado! Vosotros me apartasteis entonces de la consideración de realidades tan manifiestas, pero el daño lo hacíais a quien carecía de sensibilidad; ahora, en cambio, recobrada esa sensibilidad, me herís y atormentáis en personas que me son muy queridas, carentes a su vez de ella [32].

quem, qui usque adhuc illos audiendos putat, conpellam iure amicitiae et ei dicam: scisne utile esse, cum quisque peccauerit, paenitere? Sine dubitatione se scire iurabit. Si ergo te fecero ita scire falsam esse Manichaeorum haeresim, desiderabisne amplius? Quid amplius se posse in hac re desiderare respondeat. Bene quidem huc usque. Sed cum ostendere coepero certas necessariasque rationes, quae illam propositionem adamantinis, ut dicitur, catenis nexae consequuntur, remque totam ad conclusionem, qua illa euertitur secta, perduxero: negabit se forsitan scire utilitatem illam paenitendi, quam nemo doctus, nemo indoctus ignorat, et potius se scire contendet, cum dubitamus et deliberamus duas in nobis animas patrocinia propria singulis quaestionis partibus adhibere. O consuetudo peccati! O comes poena peccati! Vos me tunc a rerum tam manifestarum consideratione auertistis, sed non sentienti nocebatis; nunc uero in familiarissimis meis similiter non sentientibus me iam uulneratis torquetisque sentientem.

[32] Ignoramos a qué personas se refiere en concreto. Quizá a sus amigos que continuaban siendo maniqueos, como Honorato y Romaniano, a los que dedicará, respectivamente, las obras *La utilidad de la fe* y *La verdadera religión*, para conseguir su ingreso o retorno a la Iglesia católica.

Oración por sus amigos, antiguos compañeros en el error

24. Os ruego, amadísimos, que prestéis atención a estas cosas. Conozco bien vuestro ingenio. Si sois capaces de concederme la inteligencia y la razón que tiene cualquier hombre, os digo que son cosas mucho más ciertas que las que en la secta creíamos aprender o más bien se nos obligaba a creer.

Dios grande, Dios todopoderoso, Dios de toda bondad, a quien la fe y la inteligencia reconocen como inmutable e inviolable, Unidad trina que venera la Iglesia católica, yo que he experimentado tu misericordia para conmigo, te ruego suplicante que no permitas se separen de mí en tu culto aquellos hombres con los que viví en compañía y perfecto acuerdo desde mi niñez.

Me doy cuenta que, llegado a este momento, se espera sobre todo de mí que indique no sólo cómo habría defendido también entonces las Escrituras católicas, si, como dije, hubiese sido cauto, sino también cómo demuestro ahora que se pueden defender. Pero Dios me ayudará para que lleve a cabo este mi proyecto en otros escritos [33], pues, a mi parecer, la relativa longitud del presente pide que se le dispense la continuación.

24 *(XV)*. Adtendite ista, quaeso, carissimi; uestra *(111)* ingenia bene noui. Si mihi nunc uos qualiscumque hominis mentem rationemque conceditis, multo certiora sunt quam quae ibi uel uidebamur discere uel magis credere cogebamur. Deus magne, **[80]** deus omnipotens, deus summae bonitatis, quem inuiolabilem atque incommutabilem credi atque intellegi fas est, trina unitas, quam catholica ecclesia colit, supplex oro expertus in me misericordiam tuam, ne homines, cum quibus mihi a pueritia in omni conuictu fuit summa consensio, in tuo cultu a me dissentire per*(112)*mittas. Video maxime expectari hoc loco, quomodo etiam catholicas scripturas a Manichaeis accusatas uel tunc defenderem, si, ut dico, cautus essem, uel nunc defendi posse demonstrem. Sed in aliis uoluminibus deus adiuuabit propositum meum; nam huius iam, quantum arbitror, moderata parci sibi postulat longitudo.

[33] Lo hizo de hecho en la obra *Réplica a Adimanto*, aunque quizá no fuese la obra en que pensaba al escribir esto.

ACTAS DEL DEBATE CON FORTUNATO

CONTRA FORTVNATVM DISPVTATIO

CSEL 25/1 — Vindobonae 1891

RECENSVIT

IOSEPHVS ZYCHA

ACTAS DEL DEBATE CON FORTUNATO

INTRODUCCION

Las *Revisiones* nos indican que el debate y, por tanto, la obra pertenecen a la época del presbiterado de Agustín. Pero en este caso no necesitábamos del dato de las *Revisiones* porque la fecha nos es conocida por el mismo texto que se nos ha transmitido. En cuanto actas de un debate público entre un presbítero maniqueo, Fortunato, y otro católico, Agustín, llevan incluida la fecha: los días seis y cinco de las calendas de septiembre, bajo el segundo consulado de Arcadio Augusto y el de Q. Rufino, es decir, los días 28 y 29 de agosto del 392.

Las circunstancias que condujeron al debate nos son conocidas por la *Vida de Agustín* escrita por Posidio. Según él, la herejía de Manés había contagiado a muchos en Hipona, tanto residentes como transeúntes, por obra sobre todo de un presbítero llamado Fortunato (*Vida* 6). Este dato está confirmado por el mismo Agustín en las *Revisiones,* donde dice que había vivido allí mucho tiempo (I 15). Agustín no indica haberle conocido personalmente, pues habla de él en forma impersonal: *un cierto,* aunque sabemos que esta forma de hablar no indica en Agustín en ningún modo desconocimiento [1]. Posidio, sin embargo, sí dice expresamente que le había conocido en los años de su juventud en Cartago [2]. El mismo Fortunato parece confirmar este dato de Posidio [3]. El éxito del maniqueo ocasionó que algunos cristianos de la ciudad y comarca, tanto católicos como donatistas, se presentaran a Agustín y le rogasen que visitase al presbítero maniqueo y discutiese con él «sobre la ley». Agustín accedió al instante. Los mismos se presentaron ante Fortunato con idéntica petición. Según Posidio, Fortunato se resistía a entrar en liza con Agustín. Mas al fin, apremiado por la insistencia, y para evitar la vergüenza de los suyos, aceptó sostener el debate con su oponente católico. Señalado el día y el lugar, prosigue el biógrafo de Agustín, se celebró el debate

[1] Véase M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron.* I. *Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin* (Paris 1978) p.11-19.
[2] *Vida* 6.
[3] *Fortun* 1.

con gran afluencia de gente, unos movidos por el interés del tema y otros por la curiosidad. Hubo notarios que transcribieron todo lo dicho y lo acontecido. Hasta aquí Posidio. Nosotros tenemos que añadir que las actas no son oficiales, sí actas eclesiásticas; que, contra lo indicado por Posidio, no parece que sea transcripción plena de *todo* lo que allí se dijo [4].

El debate tuvo lugar en las termas de Sosio (n.5), es decir, en un lugar neutral, adonde sin duda concurrieron tanto católicos como maniqueos. Estos asistentes tienen una cierta participación en el debate, ya indirecta, ya directa. Indirectamente son protagonistas en cuanto que Agustín apela a ellos al decir: «los que nos escuchan nos habían impuesto que discutiésemos con argumentos racionales la fe en las dos naturalezas» (n.19). Directamente también, pues en un momento determinado causaron un alboroto al comprobar, dicen las actas, que Fortunato no quería admitir el texto del Apóstol en su totalidad (ibid.).

La duración del mismo fue de dos días: el 28 y el 29 de agosto, como hemos indicado. Tal duración no estaba concertada desde el principio, sino que fue el resultado de la marcha del mismo. Sin que esté claro el motivo, pues el argumento aducido no es convincente, a saber, que «no quería admitir cuanto consta en el texto de San Pablo», a pesar de que la cita de Fortunato era perfectamente ortodoxa, en un preciso momento se produjo un alboroto entre los asistentes, que comenzaron a discutir entre ellos, lo que provocó que se levantase la sesión (n.19). Curiosamente, lo que se convirtió en tema de discusión entre los asistentes, no había sido afirmado por Fortunato, quien, más aún, lo había negado explícitamente; al contrario, se trataba de atribuciones hechas por Agustín a los maniqueos, pero ya con anterioridad. Todo ello permite sugerir a Décret que la aguda argumentación de Fortunato, basada en la Escritura, obligaba a Agustín a pasar a la defensiva, ante lo cual sus «parroquianos» horrorificados habían acudido en ayuda suya, quien por otra parte no hizo nada por acallarlos, y así se levantó la sesión [5].

El debate es lento, tanto en la primera como en la segunda parte, a excepción de los últimos lances de esta segunda. Las intervenciones de una y otra parte son largas con frecuencia. En general, se puede hablar de un combate correcto en el que las respuestas corresponden a las preguntas, no obstante que algunas sean esquivadas de vez en cuanto, sobre todo por parte

[4] Véase nota 34.
[5] *Aspects...* p.48-49.

de Fortunato, que a veces prefiere la contrapregunta a la respuesta, cosa que molesta a Agustín, quien le recuerda que personalmente ha respondido siempre [6]. Al principio, no obstante, aparece un malentendido entre ambos, del que no se puede afirmar que fuese malintencionado o fruto de las circunstancias [7]. Agustín insiste en hablar de la fe, Fortunato prefiere el tema moral, es decir, las costumbres de los maniqueos. Aquí Fortunato fue hábil en cuanto que consigue que implícitamente Agustín retire las acusaciones lanzadas contra los elegidos maniqueos en la obra *Las costumbres de los maniqueos* [8]. Según el texto (n.3) el debate se había concertado para discutir sobre la fe (maniquea), y en verdad la primera sesión comienza por una exposición de la fe maniquea hecha por Agustín, que Fortunato reconoce responder a la verdad (n.1). En la segunda es Fortunato mismo quien comienza asentando algunos puntos fundamentales de su fe, lo que da pie a Agustín para exponer la católica (n.20). En las *Revisiones* dirá que se trató sobre el origen del mal, lo cual corresponde a la verdad en cuanto tema realmente considerado (n.15.21), pero que no parece haber sido un tema programado específicamente. Posidio a su vez habla, como vimos, de que la invitación a Agustín era a que hablase «sobre la ley». La formulación es muy genérica y será acorde con la realidad si se le da el significado de fe.

La obra es importante como fuente informativa. Respecto a Agustín es poco lo que nos aporta, si exceptuamos los primeros compases en que nos indica que fue maniqueo (n.1), que asistió a las oraciones de la secta (n.2.3), que sólo fue oyente (n.3), que no halló nunca qué responder a una pregunta, la que le había presentado Nebridio (n.37; la pregunta de Nebridio en *Conf* VII 2,3). Datos todos que nos son conocidos por otras fuentes, particularmente las *Confesiones*. Que fue revocado del maniqueísmo por la misericordia divina (n.37) es una interpretación constante. Más difícil de interpretar es el dato sobre el aviso divino para que abandonase el error (n.37), si es que se refiere a algo muy concreto y no a todo el proceso que narra en las *Confesiones*.

La mayor aportación que nos ofrece se refiere al maniqueísmo. Particularmente nos permite comprender cuál era la presentación en público de la secta, quizá no tanto lo referido a los contenidos de la catequesis interna. Al respecto son dignos

[6] *Fortun* 11.13.
[7] Ibid., 3.
[8] *Costum* II 19,68: «No lo vi yo solo, sino también quienes...»; *Fortun* 3: «yo no puedo saber lo que hacéis los elegidos...».

de resaltar los siguientes datos: *a)* Máximo esfuerzo por presentarse como los auténticos cristianos. De aquí el amplio recurso a la Escritura cristiana (Nuevo Testamento) como fundamento para la propia dogmática maniquea. Así fundamenta Fortunato el dualismo en el Evangelio (n.14.21: Mt 15,13; 3,10); el pecado y la condenación en Pablo (n.21: Gál 5,17; Rom 7,23-24); la condición humana (n.22: Mt 10,16), la cristología (n.3: Jn 14,6.9; 5,24, etc). *b)* Ningún recurso a los escritos de Manés. Es de suponer que eso quedaba exclusivamente para la catequesis interna; de cara al exterior no había más libro que la Escritura cristiana. Hay que reconocer, no obstante, que en un debate de este tipo no podían utilizarse «autoridades» que no fuesen aceptadas por ambas partes. *c)* Ni una vez es mencionado Manés: todo se desarrolla como una disputa entre dos grupos cristianos que defienden la autenticidad de la propia interpretación del mensaje de Cristo. *d)* Lo que más extraño resulta es que Fortunato no ataque nunca al Antiguo Testamento. Puede tratarse de táctica, es decir, para no dar pie a Agustín para que ataque de igual manera al mito maniqueo, o para no enfurecer a un público cristiano quizá en su gran parte, o también puede deberse al firme convencimiento de Fortunato de que no necesita atacar las posiciones contrarias, puesto que la propia fe está suficientemente fundamentada. Al mismo tiempo hay que resaltar igualmente el comportamiento de Agustín: tampoco él saca a relucir el mito maniqueo para nada. Tras la lectura de las actas del debate, el maniqueísmo que en él se encuentra es muy distinto de lo que nos permitiría entrever su réplica a la *Carta llamada «del Fundamento»,* si sólo se hubiese conservado esa obra. Es posible que haya habido un pacto implícito de no «agresión», o sencillamente que la marcha del debate no daba pie a salidas de tono, sin dar la impresión de no tener qué responder a las objeciones del adversario.

Respecto a la dogmática maniquea es abundante en datos. Ante todo el dualismo radical (n.14.18.20) que Fortunato prueba recurriendo a la oposición de las cosas entre sí, a las Escrituras cristianas, a la existencia del mal y a la obra redentora de Cristo. Respecto a Dios es de notarse la insistencia en su incorruptibilidad (n.1.3.6.7, etc.). Fortunato no habla nunca de los tres tiempos, ni del combate inicial de su propia iniciativa, sino sólo como réplica a Agustín: gracias a ese combate Dios previene el mal, no lo sufre (n.15.16); si no le hubiese hecho frente hubiese sido cómplice del mal (ibid.). Por otra parte, la victoria de Dios está asegurada, puesto que es invulnerable en

su naturaleza. El instrumento de esa victoria es el alma, que no es semejante a Dios (n.12), es decir, de su naturaleza, aunque sí de su sustancia (n.11). Ella, el alma, ha sido enviada por Dios para que, mediante su propia pasión, ponga límites a la naturaleza contraria (n.33).

Abundantes son también los datos referidos a la soteriología. Primero la insistencia en el pecado involuntario del alma, cuya raíz, la sustancia del mal (n.21), está en nosotros y es la que nos lleva al pecado, aunque no queramos. Aquí el duelo con Agustín no carece de interés. No obstante el pecado involuntario, el hombre puede ser responsable del mismo, realidad que tiene lugar tras haber recibido la iluminación. Así justifica Fortunato el que se encarezca tanto en la secta el arrepentimiento y la penitencia, contra todo el argumentar de Agustín (n.21). Así la «ciencia» adquiere un valor fundamental, como en todo sistema gnóstico: conocer el propio origen y la situación presente es el punto de partida para la penitencia, medio de salvación (n.20-21). No podía faltar el frecuentísimo recurso a Cristo, *camino, verdad* y *puerta* (n.3), pero falta, como ya indicamos, la mención de Manés y su función en ese camino de salvación, que aparecerá en el debate con Félix y en la Carta de Secundino (n.3). En el presente debate, Cristo aparece como el único maestro, liberador y salvador. Un Cristo obviamente visto desde posiciones docetas (n.7), semejante a Dios (n.3), nacido al comienzo del mundo; un Cristo que en cuanto salvador es ante todo maestro, al otorgar los preceptos celestes; su misión es otorgar el conocimiento y los preceptos portadores de salud a las almas encadenadas (n.20).

La escatología está ausente, salvo el dato de que Dios recupera para sí el alma, una vez que haya cumplido su misión de poner límites a la naturaleza contraria (n.33). Ni siquiera en boca de Agustín aparece el «globo» tan presente en el debate con Félix y en las réplicas a Fausto y Secundino.

Igualmente es parco en datos sobre la organización de la secta. Las únicas informaciones las da Agustín al indicar que fue oyente y no elegido. Dígase lo mismo respecto a la oración hecha en dirección al sol, y la Eucaristía.

Cabe preguntar, por último, cuál fue el resultado del debate. Posidio *(Vida* 6) afirma que Fortunato, al no saber qué responder, se escurrió afirmando que tenía que consultar con los jefes de la secta lo que no pudo contestar, y que si no le daban soluciones satisfactorias sabría a qué atenerse. Y así, lleno de confusión, desapareció al poco tiempo para no volver

más a Hipona. Ciertamente, al final del debate Fortunato pregunta: «¿Qué te puedo responder, pues?» (n.36). Pero la pregunta puede ser interpretada de dos modos: o como reconocimiento de que no tiene nada qué decir, o como confesión de que será inútil cualquier cosa que diga, puesto que Agustín sería incapaz de entender. ¿Cuál es la interpretación auténtica? Agustín ciertamente lo consideró en el primero de los sentidos, es decir, como un triunfo y quizá también el público. Lo cierto es que Fortunato marchó y cesó su fructífera propaganda, aunque no se hizo católico. Posidio, volvemos a recordarlo, indica que no volvió a pisar en Hipona. Su sucesor fue Félix, con quien Agustín volverá a tener otro debate público. Pero las circunstancias serán ya muy distintas.

* * *

Inspirándose en el debate, el agustino Manuel Pardo de Andrade (1760-1832) compuso un *Entremés* (breve pieza dramática para representarse entre acto y acto de la obra principal) intitulado *Dialogo tra Fortunato Manicheo, ed Agostino*[9].

No conocemos ninguna traducción al castellano anterior a la nuestra. Son, en cambio, varias las existentes en otras lenguas modernas:

En francés: Traducción del abad BURLERAUX, Editores Raulx et Poujoulat (Bar-le-Duc 1869) t.IV, p.69-81.
Traducción de R. JOLIVET y M. JOURNON. Bibliothèque Augustinienne 17 (Paris 1961) p.118-193.
En inglés: Traducción de A. H. NEWMAN, en *A selected Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* 4 (Buffalo-New York 1887) p.113-124.

[9] Publicado por María Rosa Saurín de la Iglesia en M. PARDO DE ANDRADE, *La conversione di Sant'Agostino*. Tragicommedia. Pubblicazioni dell'università di Urbino. Serie de linguistica, letteratura, arte III (Urbino 1985) p.71-77.

TOMADO DE LAS REVISIONES (I 15)

ACTAS DEL DEBATE CON EL MANIQUEO FORTUNATO. LIBRO UNICO

1. En la misma época en que era presbítero tuve un debate con un cierto Fortunato, presbítero también él, pero maniqueo, que llevaba mucho tiempo residiendo en Hipona y había seducido a tantos que le agradaba habitar allí en atención a ellos. El debate fue recogido sobre la marcha por notarios y redactado a modo de actas públicas, pues incluyen la fecha y el consulado. Yo me preocupé de convertirlo en un libro para perpetuar su recuerdo. En él se trata la cuestión sobre el origen del mal. Yo afirmaba que el mal que hace el hombre procede del libre albedrío de la voluntad; Fortunato, en cambio, se esforzaba por persuadir de la existencia de una naturaleza del mal coeterna a Dios. Pero al día siguiente confesó finalmente que no hallaba qué replicarme y, si bien no se hizo católico, al menos se alejó de Hipona.

2. En ese libro se halla escrito: *Digo que Dios ha creado al alma, como a las demás cosas que hizo. Entre las cosas creadas por el Dios todopoderoso el primer lugar corresponde al*

EX LIBRIS RETRACTATIONVM (I 15; PL 1 16)

[CSEL 36,82-83] *(PL 32,612)*

ACTA CONTRA FORTVNATVM MANICHAEVM, LIBER VNVS

1. Eodem tempore presbyterii mei contra Fortunatum quendam, Manicheorum presbyterum, disputaui, qui plurimum temporis apud Hipponem uixerat seduxeratque tam multos, ut per eos ibi eum delectaret habitare. Quae disputatio nobis altercantibus excepta est a notariis, ueluti gesta conficerentur; nam et diem habent et consulem. Hanc in librum memoriae mandandum conferre curaui. Versatur ibi quaestio, unde sit malum, me asserente exortum fuisse hominis malum ex libero uoluntatis arbitrio, illo autem naturam mali deo coaeternam suadere moliente. Sed consequenti die tandem confessus est nihil se aduersus non inuenire, quod diceret, nec sane catholicus factus, sed tamen ab Hippone discessit.

2 *(2).* In boc libro illud, quod dixi: ***Animam dico esse factam a deo, ut cetera omnia, quae a deo facta sunt, et inter illa, quae deus omnipotens fecit, principalem locum datum esse animae,*** ita dixi, ut hoc

alma (n.13). Dije tales palabras queriendo que se entendiesen referidas en general a toda criatura racional, aunque sea imposible o al menos no sea fácil hallar en la Sagrada Escritura un texto en que se hable de las almas de los ángeles, como indiqué antes.

3. En otro lugar dije igualmente: *Yo afirmo que no hay pecado, si no se peca de propia voluntad* (n.21). Estas palabras quise que se entendieran de aquel pecado que no es también castigo del pecado, pues respecto a tal castigo dije lo que había que decir en otro momento del mismo debate.

4. Dije también: *De manera que esa misma carne que nos atormentó con sufrimientos cuando permanecíamos en el pecado se someterá a nosotros en la resurrección y no nos afligirá con oposición alguna a que observemos la ley y los mandamientos de Dios* (n.22). Esto no ha de comprenderse como si también en aquel reino de Dios, en el que dispondremos de un cuerpo incorruptible e inmortal, hayan de conocerse la ley y los preceptos por las Escrituras divinas, sino en el sentido de que allí se cumplirá en toda su perfección la ley eterna y poseeremos los dos preceptos, el del amor a Dios y el del amor al prójimo, no en la lectura, sino en el mismo amor perfecto y sempiterno.

Esta obra comienza así: *Sexto et Quinto*[1] *Kalendas Septembris Arcadio Augusto bis et Rufino viris clarissimis consulibus.*

generaliter de uniuersa creatura rationali accipi uellem, quamuis in scripturis sanctis animas dictas esse angelorum aut omnino aut non possit facile reperiri, sicut supra iam diximus. **3.** Item alio loco: *Ego dico,* inquam, *peccatum non esse, si non propria uoluntate peccatur.* Ubi peccatum illud intellegi uolui, quod non est etiam poena peccati; nam de tali poena dixi alibi in eadem disputatione, quod dicendum fuit. **4.** Itemque dixi: *Ut postea eadem ipsa caro, quae nos poenis torsit in peccato manentes subiciatur nobis in resurrectione et nulla aduersitate nos quatiat, quominus legem et diuina praecepta seruemus.* Quod non est ita accipiendum, tamquam et in illo dei regno, ubi incorruptibile atque inmortale corpus habebimus, de scripturis diuinis lex et praecepta sumenda sunt, sed quia perfectissime ibi lex aeterna seruabitur et illa duo praecepta de diligendo deo et proximo (cf. Deut 6,5; Mt 21,37ss; Mc 12,30s; Lc 10,27) non in lectione, sed in ipsa perfecta et sempiterna dilectione tenebimus.

5. Hoc opus sic incipit: *V. KAL. SEPTEMBRIS ARCADIO AVGVSTO BIS ET RVFINO VV. CC. CONSS.*

[1] Así el texto de la obra, no el texto de las *Retractationes,* que suprime *Sexto et.*

ACTAS DEL DEBATE CON FORTUNATO

Los días 27 y 28 de agosto, siendo cónsules los muy ilustres varones Arcadio Augusto, que lo era por segunda vez, y Q. Rufino, se celebró una disputa con Fortunato, presbítero maniqueo de la ciudad de Hipona, en los baños de Sosio, en presencia del pueblo.

1. *Agustín* dijo: Yo considero ya un error lo que antes consideraba verdad; quiero oír de tu boca si mi apreciación es acertada.

Fortunato dijo: Comienza a exponer ese error.

Agustín: Ante todo considero el sumo error creer que Dios todopoderoso, en quien radica nuestra única esperanza, está sometido a violación, mancha o corrupción en cualquiera de sus partes. Sé que esto lo afirma vuestra herejía, aunque no con las mismas palabras que yo he usado. En efecto, cuando se os pregunta, confesáis que Dios es incorruptible y que no está sometido en absoluto a violación o mancha. Mas cuando comenzáis a exponer el resto de la doctrina os veis obligados a confesarlo sujeto a la corrupción y a la invasión, y capaz de mancillarse. Afirmáis que no sé qué otra raza de las tinieblas[1]

CONTRA FORTVNATVM DISPVTATIO[a]

[CSEL 25/1,83] *(PL 42,111)*

Sexto et[b] quinto Kalendas Septembris Arcadio Augusto bis et Q. Rufino uiris clarissimis consulibus actis habita dispu*(112)*tatio aduersum Fortunatum Manichaeorum presbyterum in urbe Hipponensium regionum in balneis Sossii sub praesentia populi.

(113) **1.** *Augustinus* dixit: Ego iam errorem puto, quam antea ueritatem putabam; utrum recte aestimem, a te praesente audire cupio.

Fortunatus dixit: Coepta errorem exponere.

Augustinus dixit: In primis summum errorem puto omnipotentem deum, in quo una nobis spes est, ex aliqua parte uiolabilem aut coinquinabilem aut corruptibilem credere. Hoc uestram haeresim adfirmare scio, non quidem his uerbis, quibus nunc usus sum; nam et uos interrogati confitemini deum esse incorruptibilem et omni modo inuiolabilem et incoinquinabilem; sed cum coeperitis cetera exponere, cogimini eum corruptibilem, penetrabilem et coinquinabilem confiteri. Dicitis enim aliam nescio quam gentem tenebrarum aduersus dei regnum rebellasse;

[1] *Gens tenebrarum* es el término preferido por Agustín para designar al principio del mal. Fortunato sólo emplea una vez el término *gens* (n.20).

a] Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum PL.
b] Sexto et *omitt.* PL.

se rebeló contra el reino de Dios, y que Dios, cuando vio cuán grande era la ruina y la devastación que iba a caer sobre sus reinos, si no oponía algo que ofreciese resistencia a esa raza adversa, envió una fuerza [2], de cuya mezcla con el mal y la raza de las tinieblas fue fabricado [3] el mundo. A eso se debe el que las almas buenas se fatiguen, sean siervas, se hallen en el error y la corrupción aquí, hasta el punto de necesitar un liberador que las purifique del error, las separe de esa mezcla y las libere de la esclavitud. Yo considero un crimen creer que el Dios todopoderoso haya temido a alguna raza enemiga o haya sufrido necesidad tal que nos ha precipitado en esta desdicha [4].

Fortunato: Sé que tú viviste entre nosotros, que estuviste al servicio de los maniqueos. Esos son, sí, los puntos principales de nuestra fe. Ahora de lo que se trata es de nuestra vida, de los falsos crímenes que se nos achacan. Oigan, pues, de tu boca estos buenos hombres aquí presentes si son verdaderas o falsas las cosas de las que se nos acusa y por las que se nos busca. Por lo que tú expongas, enseñes y manifiestes podrán conocer con mayor verdad nuestra vida, si tú la sacas a la luz pública. ¿Asististe a nuestra oración?

2. *Agustín:* Sí, asistí. Pero una es la cuestión concerniente a la fe y otra la que se refiere a las costumbres. Yo propuse discutir sobre la fe. Pero si los presentes prefieren oír hablar acerca de las costumbres, no eludo el tema.

deum autem omnipotentem cum uideret, quanta labes et uastitas inmineret regnis suis, nisi aliquid aduersae genti obponeret et ei resisteret, misisse hanc uirtutem, de cuius **[84]** commixtione cum malo et tenebrarum gente mundus sit fabricatus; hinc esse, quod hic animae bonae laborant, seruiunt, errant, corrumpuntur, ut necessarium haberent liberatorem, qui eas ab errore purgaret et a commixtione solueret et a seruitute liberaret. Hoc ego nefas puto credere deum omnipotentem aliquam aduersam gentem timuisse aut necessitatem esse passum, ut nos in aerumnas praecipitaret.

Fortunatus dixit: Quia te medium fuisse nostrum scio, id est inter Manichaeos administrasse, ista principalia sunt fidei nostrae. De conuersatione hic agitur, de quibus falsis criminibus pulsamur. Ex te ergo praesentes audiant boni uiri, utrum sint uera, super quibus criminamur et adpetimur, an sint falsa. Etenim ex tua doctrina et ex tua expositione et ostensione poterunt uero uerius scire nostram conuersationem, si a te fuerit prodita. Interfuisti orationi?

2. *Aug.* dixit: Interfui. Sed alia quaestio est de fide, alia de moribus; ego de fide proposui. Sed si illi, qui adsunt malunt audire de moribus, nec ipsam quaestionem defugio.

[2] El dato está tomado de la *Carta llamada «del Fundamento»*. Véase *Félix* I 19.
[3] Nótese que Agustín habla con precisión de «fabricación», no de «creación» del mundo.
[4] Es decir, esta vida en la carne.

Fortunato: Antes de nada, yo quiero verme justificado ante vuestra conciencia, ante la que aparecemos manchados, por tu testimonio: el de un hombre adecuado, quien en mi opinión lo es para ahora y para el juicio futuro de Cristo, justo juez; diga si vio o sorprendió en nosotros lo que ahora se nos achaca.

3. *Agustín:* Te pasas a otro tema, no obstante que yo propuse que habláramos sobre la fe. Vuestras costumbres las pueden conocer plenamente vuestros elegidos. Sabes bien que entre vosotros yo no fui un elegido, sino un oyente [5]. En consecuencia, aunque también asistí a vuestra oración, según me has preguntado, sólo Dios y vosotros podéis saber si tenéis alguna otra oración aparte para vosotros solos. En todo caso, en aquella a la que yo asistí no vi que se realizase alguna acción torpe [6]. Lo único que advertí contrario a la fe que más tarde conocí y a la que di mi aprobación es que para orar os poníais en dirección al sol. Aparte de ésta, ninguna novedad cosa advertí en vuestra oración [7]. Con todo, quien os reprocha algo referente a las costumbres, lo reprocha a vuestros elegidos. Yo no puedo saber lo que hacéis los elegidos [8] cuando os reunís vosotros solos. Ciertamente he oído de vosotros que recibís también la Eucaristía [9]; mas, si ignoraba cuándo la recibíais, ¿cómo pude saber qué recibíais? Así, pues, si te place, deja la cuestión de

Fort. dixit: Purgare me prius uolo penes conscientiam uestram, penes quos polluimur, ex idonei uiri testimonio, qui mihi et nunc idoneus est et in futura iusti iudicii examinatione Christi, si ea, quae iactantur, uidit in nobis uel consecutus est.

3. *Aug.* dixit: Ad aliud uocas, cum ego de fide proposuerim. De moribus autem uestris plene scire possunt, qui electi uestri sunt. Nostis autem me non electum uestrum, sed auditorem **[85]** fuisse. Itaque quamuis et orationi uestrae interfuerim, ut interrogasti, utrum separatim uobiscum habeatis aliquam orationem, deus solus potest nosse et uos. Ego tamen in oratione, in qua interfui, nihil turpe fieri uidi, sed solum contra fidem animaduerti, quam postea didici et probaui, quod contra solem facitis *(114)* orationem. Praeter hoc in illa oratione uestra nihil noui comperi. Quisquis autem uobis obponet quaestionem aliquam de moribus, electis uestris obponit. Quid autem inter uos agatis, qui electi estis, ego scire non possum. Nam et eucharistiam audiui a uobis saepe quod accipiatis; tempus autem accipiendi cum me lateret, quid accipiatis unde nosse potui? Itaque serua, si placet, quaestionem de moribus, ut

[5] Aquí menciona Agustín las dos categorías de fieles de que constaba la Iglesia maniquea: los elegidos y los oyentes. Sobre ello, véase Introducción general, p.19.
[6] Se refiere a las acciones de que les acusa en *Las costumbres* II 18,65ss, *La naturaleza del bien* 45-46 y *Las herejías* 46.
[7] Sobre la oración maniquea, véase la Introducción general, p.71-72.
[8] Agustín venía hablando de los elegidos en tercera persona; ahora pasa a la segunda: «lo que hacéis los elegidos». Fortunato, en cuanto presbítero, era necesariamente un elegido. Sólo de entre ellos se reclutaba el personal para la jerarquía.
[9] Sobre la Eucaristía maniquea, véase la Introducción general, p.70-71.

las costumbres para discutirla en presencia de vuestros elegidos, si es que admite discusión. A mí me dísteis esta fe que ahora repruebo. De ella propuse que hablásemos. Respóndaseme a lo que he propuesto.

Fortunato: También nosotros profesamos que Dios es incorruptible, luminoso, inaccesible e impasible; que habita en una luz eterna que le es propia, que nada tiene su origen en él que sea corruptible, que en su reino no pueden hallarse ni tinieblas ni demonios, ni satanás, ni nada que le sea adverso; que él envió un Salvador semejante [10] a sí; que el Verbo, nacido desde la formación del mundo, cuando fabricó el mundo, vino en medio de los hombres después de hecho el mundo y eligió [11] para sí almas dignas de su santa voluntad, santificadas por sus mandamientos celestes, imbuidas por la fe [12] y la razón de las cosas celestiales; que bajo su guía estas almas han de regresar de nuevo [13] de aquí al reino de Dios según la santa promesa de quien dijo: *Yo soy el camino, la verdad y la puerta* [14], y *Nadie puede llegar al Padre, sino por mí.* Esto es lo que nosotros creemos: que las almas no podrán regresar al reino de Dios de otra manera, es decir, por otro mediador, que

inter electos uestros discutiatis, si discuti potest. Mihi fides data est a uobis, quam hodie inprobo. De ipsa proposui. Ad propositum meum mihi respondeatur.

Fort. dixit: Et nostra professio ipsa est, quod incorruptibilis sit deus, quod lucidus, quod inadibilis, intenibilis, inpassibilis aeternam lucem et propriam habitet, quod nihil ex sese corruptibile proferat, nec tenebras nec daemones nec satanam, nec aliud aduersum in regno eius reperiri possit; sui similem saluatorem direxisse; uerbum natum a constitutione mundi cum mundum fabricaret, post mundi fabricam inter homines uenisse, dignas sibi animas elegisse sanctae suae uoluntati mandatis suis caelestibus sanctificatas, fide et ratione inbutas caelestium rerum ipso ductore hinc iterum easdem **[86]** animas ad regnum dei reuersuras esse secundum sanctam ipsius pollicitationem, qui dixit: *Ego sum uia, ueritas et ianua* et: *Nemo potest ad patrem peruenire, nisi per me* (Io 14,6; 10,7). His rebus nos credimus, quia alias animae, id est alio mediante non

[10] Cristo, el Salvador, es semejante a Dios (también en n.6); no así el alma (n.12). ¿De qué semejanza se habla? Parece ser que de semejanza de naturaleza, en oposición a semejanza de sustancia. Véase Introducción general, p.140.

[11] Apoyándose en este verbo, P. Alfaric ve una predestinación de algunas almas solamente (*L'évolution...* p.120). Pero na parece que deba aceptarse en el sentido fuerte del término, puesto que según el sistema maniqueo Cristo vino a liberar a todas las almas, es decir, a todas las partículas de la sustancia divina, prisioneras de la materia.

[12] Nótese que también en el lenguaje y en la teología maniquea tiene un puesto la fe, no obstante que Agustín suele presentarlos como rechazando en absoluto el lenguaje de la fe.

[13] La liberación es concebida como un regreso al propio origen, al reino de la luz.

[14] Adviértase la forma de citar la Escritura entremezclándose textos distintos como si fueran uno solo: aquí Jn 14,6 y 10,7.

encontrando al que es la verdad, el camino y la puerta. Pues él ha dicho: *Quien me ha visto a mí ha visto también al Padre,* y *Quien crea en mí no gustará la muerte nunca jamás, antes bien, pasará de la muerte a la vida y no le llegará la condenación.* Esto es lo que nosotros creemos y ésta es la razón de nuestra fe; y, según las fuerzas de nuestra alma, obedecemos a esta única fe en la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo [15].

4. *Agustín:* ¿Qué ha precipitado en la muerte a esas almas que confesáis que pasan de la muerte a la vida por la mediación de Cristo?

Fortunato: A partir de aquí, dígnate sacar las consecuencias y contradecirme, si no existe nada fuera de Dios [16].

5. *Agustín:* Más bien, dígnate tú responder a lo que se te pregunta: ¿qué ha entregado esas almas a la muerte?

Fortunato: Mejor, dígnate tú decir si hay algo fuera de Dios, o si todo está en Dios.

6. *Agustín:* Esto es lo que yo puedo responder: el Señor quiso que yo supiera que Dios no puede padecer ninguna necesidad ni sufrir violación o corrupción de ninguna parte. Dado

poterunt ad regnum dei reuerti, nisi ipsum reppererint, ueritatem, uiam et ianuam. Ipse enim dixit: *Qui me uidit, uidit et patrem* (Io 14,9) et: *Qui in me crediderit, mortem non gustabit in aeternum, sed transitum faciet de morte ad uitam et in iudicium non ueniet* (Io 5,24). His rebus nos credimus et haec est ratio fidei nostrae et pro uiribus animi nostri mandatis eius obtemperare unam fidem sectantes huius trinitatis, patris et filii et spiritus sancti.

4. *Aug.* dixit: Has animas, quas de morte ad uitam per Christum uenire fatemini, quae causa praecipitauit in mortem?

Fort. dixit: Hinc iam dignare prosequi et contraire, si nihil praeter deum.

5. *Aug.* dixit: Immo tu dignare respondere id, quod interrogaris, has animas quae causa morti dederit.

Fort. dixit: Immo tu dignare dicere, utrum aliquid sit praeter deum, an omnia in deo sunt.

6. *Aug.* dixit: Illud ego respondere possum, quod *(115)* me dominus nosse uoluit deum necessitatem pati nullam posse neque ex aliqua parte

[15] Adviértase cómo Fortunato ha formulado su fe con una terminología perfectamente asumible por un católico y apoyada plenamente en las Escrituras; sólo los más atentos podrían descubrir algunas puntas específicamente maniqueas en esa profesión de fe: la afirmación de que Dios vive en una *luz eterna* y la otra de que en él no tiene origen nada que sea corruptible.

[16] Fortunato pretende llegar al dualismo que propugna su secta desde la existencia del mal. Si nada existe fuera de Dios y contrario a él, no tiene sentido la liberación que ha venido a traer Cristo: ¿vino a liberar de lo que es de Dios?

que también tú confiesas esto, te pregunto: ¿qué necesidad le obligó a enviar aquí las almas que, según tú, regresan gracias a Cristo?

Fortunato: Tú acabas de decir que Dios te ha revelado a ti, como a mí, que él es incorruptible. De acuerdo con esto, si nada hay fuera de él, ha de investigarse la razón del cómo o por qué motivo vinieron las almas a este mundo, para que ahora tengan que ser liberadas de él, por medio de su Hijo unigénito, semejante a El.

7. *Agustín:* No debemos defraudar a tantos que se hallan aquí presentes, pasando de la cuestión propuesta a otra cosa. Los dos confesamos y nos concedemos mutuamente que Dios es incorruptible e inviolable y que no puede sufrir nada. De aquí se sigue que es falsa vuestra herejía [17], según la cual Dios, cuando vio cuán grande era la ruina y la devastación que iba a caer sobre sus reinos, envió una fuerza para que luchase contra la raza de las tinieblas y que la mezcla consiguiente es el motivo por el que nuestras almas se hallan envueltas en estas fatigas. Así pues, mi razonamiento es breve y, a cuanto creo, clarísimo para cualquiera. Si Dios por ser inviolable no pudo sufrir nada de parte de la raza de las tinieblas, sin motivo nos envió aquí para que suframos tales tribulaciones. Si, por el contrario, pudo sufrir algo, no es inviolable y estáis engañando a aquellos a quienes decís que Dios es inviolable. En efecto, esto lo niega vuestra herejía al exponer el resto de la doctrina.

uiolari atque corrumpi. Quod cum tu quoque fatearis, quaero, qua necessitate huc miserit animas, quas dicis per Christum redire.

Fort. dixit: Quod tu dixisti, quia huc usque tibi deus **[87]** reuelauit, quod incorruptibilis sit, quemadmodum et mihi, ratio quaerenda est, quemadmodum animae aut ob quam causam istum in mundum uenerunt, ut merito nunc eas per unigenitum filium suum ac sui similem de hoc mundo liberaret, si nil praeter ipsum.

7. *Aug.* dixit: Non debemus frustrare tantos, qui praesentes sunt, et de quaestione proposita ire ad aliud. Si confitemur ambo, si nobis concedimus esse incorruptibilem et inuiolabilem deum et nihil pati potuisse —ex quo est consequens, ut falsa sit haeresis uestra, quae dicit deum cum uideret inminere uastitatem ac labem regnis suis, misisse uirtutem, quae cum tenebrarum gente bellaret, et ex ea commixtione hic nostras animas laborare— breuis ergo est ratio mea et, quantum aestimo, cuiuis planissima. Si deus nihil pati potuit a gente tenebrarum, quia inuiolabilis est, sine causa huc nos misit, ut nos hic aerumnas patiamur. Si autem aliquid pati potuit, non est inuiolabilis et decipitis eos, quibus dicitis esse inuiolabilem deum. Hoc enim uestra haeresis negat, cum cetera exponitis.

[17] Agustín considera el maniqueísmo como una herejía cristiana. En este sentido jugaba a favor de ellos que se consideraban como cristianos. En otros textos Agustín tratará de mostrarles que no lo son. Véase *Faust* I 3.

Fortunato: Nosotros pensamos lo que nos enseña el bienaventurado apóstol Pablo, que dijo: *Tened en vosotros los mismos pensamientos que se albergaban en Cristo Jesús; él existiendo en la condición divina no juzgó una rapiña el ser igual a Dios, antes bien se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo, hecho a semejanza de los hombres y hallado en su porte como un hombre; él se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte* [18]. Así pues, tenemos en nosotros los mismos pensamientos que se albergaban en Cristo Jesús, quien existiendo en la condición divina se sometió hasta la muerte para mostrar la semejanza con nuestras almas. Y del mismo modo que él mostró en sí la semejanza de la muerte y, resucitado de entre los muertos, que él está en el Padre y el Padre en él, así hemos de pensar que acontecerá también a nuestras almas. Por él podremos ser librados de esta muerte, la cual o es ajena a Dios o, si pertenece a Dios, se viene abajo tanto su misericordia como el nombre y la obra del Salvador.

8. *Agustín:* Yo pregunto cómo hemos venido a parar en la muerte y tú respondes con el cómo somos librados de ella.

Fortunato: El apóstol indicó lo que debemos pensar acerca de nuestras almas: lo mismo que Cristo nos mostró. Si Cristo se halló en la pasión y muerte, también nosotros; si por la

Fort. dixit: Hoc sentimus, quod nos instruit beatus apostolus Paulus, qui dixit: *Hoc sentite in uobis, quod et in Christo Iesu; qui cum in forma dei esset constitutus, non rapinam arbitratus est aequalem se esse deo, sed semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens in similitudinem hominum factus et habitu inuentus ut homo; humiliauit semet ipsum, factus est* **[88]** *subditus usque ad mortem* (Phil 2,5-8). Hoc ergo sentimus de nobis, quod et de Christo: qui cum in forma dei esset constitutus, factus est subditus usque ad mortem, ut similitudinem animarum nostrarum ostenderet. Et quemadmodum in se mortis similitudinem ostendit et patrem in se et in patre se esse de medio mortuorum resuscitatum, eo modo sentiamus et de animabus nostris futurum. Quod per ipsum poterimus de hac morte liberari: quae aut aliena est a deo aut, si propria est dei, et misericordia eius cessat et liberatoris nomen et opera liberantis.

8. *Aug.* dixit: Ego quaero, quemadmodum in mortem uenerimus, et tu dicis, quemadmodum de morte liberemur.

Fort. dixit: Ita apostolus dixit, quomodo sentire debeamus de nostris animis, quod Christus nobis ostendit. Si fuit Christus in passione et

[18] Nótese que en la cita del texto paulino Fortunato suprime el inciso *y muerte de cruz,* que corresponde a su docetismo. Sobre la muerte de Cristo, véase la Introducción general, p.59ss y 143ss. Por otra parte, el texto servía bien a su cristología doceta al hablar de *hecho a semejanza de los hombres,* que le permite argumentar más adelante: «mostró en sí la semejanza de la muerte».

voluntad del Padre descendió a la pasión y muerte, también nosotros [19].

9. *Agustín:* Es de todos conocido que la fe católica profesa que nuestro Señor, es decir, la Fuerza y la Sabiduría de Dios y el Verbo por quien fueron hechas todas las cosas y sin el cual no se hizo nada, tomó al hombre para nuestra liberación. En el mismo hombre que tomó mostró eso que afirmas. Pero yo ahora pregunto acerca de la sustancia del mismo Dios y de la Majestad inefable, si pudo dañarle algo o no pudo. Pues si algo pudo ocasionarle daño no es inviolable; si nada puede ocasionarle daño, ¿qué podría hacerle la raza de las tinieblas contra la que, según vosotros, Dios sostuvo una guerra antes de la formación del mundo? En esa guerra, según afirmáis, nosotros, es decir, las almas que evidentemente necesitan ahora un liberador, se vieron mezcladas con toda clase de mal y envueltas en la muerte. Vuelvo, pues, a lo mismo con muy pocas palabras: Si la raza de las tinieblas le podía dañar, no es inviolable; si no podía, él se mostró cruel al enviarnos aquí para padecer estas cosas.

Fortunato: ¿El alma es de Dios o no?

10. *Agustín:* Si es justo que no se me conteste a lo que he preguntado y a la vez se me pregunte, responderé.

Fortunato: Te pregunto si el alma actúa por sí misma.

11. *Agustín:* Yo responderé a lo que me has preguntado.

morte, et nos; si uoluntate patris descendit in passionem et mortem, et nos.

(116) **9.** *Aug.* dixt: Notum est omnibus catholicam fidem ita se habere, quod dominus noster, id est uirtus et sapientia dei (cf. 1 Cor 1,24) et uerbum, per quod facta sunt omnia et sine quo factum est nihil (cf. Io 1,3), ad liberationem nostram hominem suscepit. In ipso homine, quem suscepit, demonstrauit illa, quae dicis. Nos autem nunc de ipsius dei et ineffabilis maiestatis substantia quaerimus, utrum ei aliquid nocere possit, an non possit. Si enim potest aliquid nocere ei, non est inuiolabilis. Si non potest ei aliquid nocere, quid ei factura erat gens tenebrarum, contra quam dicitis bellum gestum esse a deo ante constitu**[89]**tionem mundi, in quo bello nos, id est animas, quas modo indigere liberatoris manifestum est, commixtas esse omni malo et morti inplicitas adseritis? Redeo enim ad illud breuissimum: si poterat ei noceri, non est inuiolabilis; si non poterat, crudeliter huc nos misit, ut ista patiamur.

Fort. dixit: Anima dei est, an non?

10. *Aug.* dixit: Si iustum est, ut non interrogatis meis respondeatur et ego interroger, respondeo.

Fort. dixit: Si in proprio agit anima, hoc a te quaero.

11. *Aug.* dixit: Ego dicam quod interrogasti; tantum illud memine-

[19] Adviértase el paralelismo establecido entre Cristo y las almas.

Pero no olvides que tú no has querido contestar a mis preguntas, mientras que yo respondo a las tuyas. Preguntas si el alma procede de (*a*) Dios. Ciertamente se trata de una gran cuestión [20]. Pero sea que proceda sea que no proceda de él, respecto al alma respondo que ella no es Dios; que una cosa es Dios y otra el alma; que Dios no está sujeto a violación, corrupción, invasión o mancha. De ningún modo puede sufrir corrupción y de ninguna manera se le puede dañar. En cambio, vemos que el alma es pecadora y se halla envuelta en tribulaciones, que busca la verdad y necesita un liberador. Esta mutabilidad del alma me muestra que ella no es Dios. Pues si el alma es sustancia divina, la sustancia divina yerra, la sustancia divina se corrompe, la sustancia divina sufre violación, la sustancia divina sufre engaño. Afirmar lo cual es un crimen.

Fortunato: Así pues, has negado que el alma sea de (*ex*) Dios, en tanto que sirve al pecado, a los vicios y a los bienes del mundo y se deja llevar por el error, puesto que no puede darse que o Dios o su sustancia padezca tales cosas. Dios es incorruptible y su sustancia inmaculada y santa. Ahora, sin em-

ris te noluisse respondere interrogatis meis, me autem tuis respondere. Si quaeris, utrum a deo descenderit anima, magna quidem quaestio est; sed siue a deo descendit siue non, illud de anima respondeo non esse deum; aliud esse deum, aliud animam. Deum esse inuiolabilem, incorruptibilem et inpenetrabilem et incoinquinabilem, et qui nulla ex parte corrumpi potest, et cui nulla ex parte noceri possit. Animam uero uidemus et peccatricem esse et in aerumna uersari et ueritatem quaerere et liberatore indigere. Haec mutatio animae ostendit mihi, quod anima non sit deus. Nam si anima substantia dei est, substantia dei errat, substantia dei corrumpitur, substantia dei uiolatur, substantia dei decipitur: quod nefas est dicere.

Fort. dixit: Ergo negasti animam ex deo esse, quamdiu peccatis ac uitiis et mundanis rebus deseruit et errore ducitur, quod fieri non potest, aut ut deus hoc patiatur aut substantia eius. Est enim deus incorruptibilis et substantia eius inmacu**[90]**lata est et sancta. Hic uero quaeritur a uobis,

[20] Respecto al origen del alma, Agustín tenía claro que no era una partícula de la sustancia divina, como afirmaban los maniqueos, sino que fue creada de la nada; el problema se le planteaba a propósito del alma de los hombres que nacen a diario: su alma, ¿procede de la de sus padres o es creada directamente por Dios? Rechaza, por supuesto, el traducianismo material (*Carta* 194,14), pero aquí se le acaban las certezas, pues no sabe si quedarse con un traducianismo espiritual que ayudaría a explicar la transmisión del pecado original o un creacionismo que le convence más. Pero no halla argumentos decisivos ni en una dirección ni en otra (véase *Carta* 166).

[21] Nótese la distinción establecida aquí por Fortunato: «O Dios o su sustancia», dos realidades que Agustín siempre identifica plenamente, siendo esta identificación un apoyo constante de su argumentación antimaniquea. Para él el alma sería una parte de Dios, con las consecuencias que conlleva y que acaba de extraer en su última intervención. Para Fortunato, en cambio, el alma sólo será parte de la sustancia de Dios, que no se identifica con su naturaleza.

bargo, se me pregunta si el alma es de (*ex*) Dios o no [22]. Nosotros confesamos que sí y lo mostramos por la venida del salvador, por su santa predicación, por su elección, fruto de su compasión por las almas; decimos además que el alma ha venido por la voluntad de él para librarla de la muerte, conducirla a la gloria eterna y devolverla al Padre. Tú, en cambio, ¿qué dices o esperas del alma? ¿Es de Dios o no? ¿La sustancia de Dios, de (*ex*) la que niegas que venga el alma, no puede sufrir ninguna pasión?

12. *Agustín:* Al negar que el alma es sustancia de Dios negaba que ella fuera Dios. Pero tiene a Dios por autor, puesto que ha sido hecha por él. Una cosa es el creador, otra la cosa creada; el creador en ningún modo puede ser corruptible; la obra creada en ningún modo puede ser igual al creador.

Fortunato: Tampoco yo he dicho que el alma sea semejante a Dios [23]. Mas como has afirmado que el alma ha sido hecha y que nada hay fuera de Dios, te pregunto dónde halló Dios la sustancia del alma.

13. *Agustín:* No olvides que yo contesto a lo que me preguntas, pero tú no respondes a lo que te pregunto yo. Digo que Dios ha creado al alma, como a las demás cosas que hizo. Entre las cosas creadas por el Dios todopoderoso el primer

utrum anima ex deo sit necne. Quod nos fatemur et ostendimus ex saluatoris aduentu, ex ipsius sancta praedicatione, ex ipsius lectione, dum animis miseretur et secundum eius arbitrium anima uenisse dicitur, ut eandem de morte liberaret et perduceret eam ad aeternam gloriam et restitueret patri. Quid uero de anima tu ipse dicis aut speras, utrum sit a deo, necne? Et substantiam dei, ex qua neges esse animam, nullis passionibus posse subiacere?

(117) **12.** *Aug.* dixit: Animam sic negaui esse substantiam dei, ut negem esse illam deum, sed tamen ex deo auctore esse, quia facta est a deo. Aliud est qui fecit, aliud quod fecit; qui fecit, corruptibilis esse omnino non potest; quod autem fecit, omnimodo non potest aequale illi esse, qui fecit.

Fort. dixit: Nec ego dixi animam similem esse deo. Sed quia dixisti facticiam esse animam et nihil praeter deum, quaero, undenam deus animae substantiam adinuenit.

13. *Aug.* dixit: Tantum memento me respondere ad ea, quae interrogas, te autem ad ea, quae interrogo, non respondere. Animam dico factam a deo, ut cetera omnia, quae a deo facta sunt, et inter illa, quae deus omnipotens fecit, principalem locum datum esse animae. Si autem

[22] Tanto en este debate como sobre todo en el mantenido con Félix (véase *Félix* II 20.21) hay siempre un juego de preposiciones: *ex, de, a,* que Agustín suele entender y usar en un significado fijo y técnico, mientras que Fortunato es constante en el uso de *ex*. Para Agustín *de* indica siempre generación, *ex* creación o factura, mientras que *a* es más genérico: origen sin indicar el modo. Como el castellano no permite esos distingos sin hacer una paráfrasis, hemos puesto en la traducción la preposición latina entre paréntesis.

[23] Del Verbo había dicho que era semejante. Véase nota 10.

lugar corresponde al alma [24]. Y si preguntas de qué hizo Dios al alma, recuerda que yo, igual que tú, confieso que Dios es todopoderoso. Ahora bien, no es todopoderoso quien requiere la ayuda de alguna materia de la que ha de hacer lo que quiere hacer. De aquí se sigue que, según nuestra fe, Dios hizo de la nada cuanto hizo por su Verbo y Sabiduría. Así pues, leemos: *él dio la orden y las cosas se hicieron; él lo mandó y fueron creadas.*

Fortunato: ¿Todo procede de su mandato?

14. *Agustín:* Así lo creo, pero referido a cuantas cosas han sido creadas [25].

Fortunato: Las cosas creadas se ajustan unas con otras; mas como éstas se oponen las unas a las otras, por eso mismo consta que no hay una única sustancia, no obstante que esas cosas hayan llegado por el mandato de uno solo a componer este mundo y su figura [26]. Por lo demás, la misma realidad manifiesta que nada hay de semejante entre las tinieblas y la luz, entre la verdad y la mentira, entre la muerte y la vida, entre el alma y el cuerpo, y demás cosas parecidas que distan entre sí por sus nombres y por sus especies. Consta también que con razón dijo nuestro Señor: *el árbol que no plantó mi Padre será arrancado y arrojado al fuego porque no da frutos buenos,* y que el árbol tiene raíces [27]. De aquí resulta también por la

quaeris, unde deus fecit animam, memento confiteri me tecum esse deum omnipotentem. Omnipotens autem non est, qui quaerit adiuuari aliqua materia, unde faciat quod uelit. Ex quo est consequens, ut secundum fidem nostram omnia, quae deus fecit per uerbum **[91]** et sapientiam suam, de nihilo fecerit. Sic enim legimus: *Ipse iussit et facta sunt; ipse mandauit et constituta sunt* (Ps 148,5).

Fort. dixit: Ex iussione constant uniuersa?

14. *Aug.* dixit: Ita credo, sed uniuersa, quae facta sunt.

Fort. dixit: Facta consonant, sed quia inconuenientia sibi sunt haec, per hoc ergo constat non esse unam substantiam, licet ex unius iussione eadem ad compositionem mundi huius et faciem uenerint. Ceterum rebus ipsis paret, quia nihil simile tenebrae et lux, nihil simile ueritas et mendacium, nihil simile mors et uita, nihil simile anima et corpus et cetera istis similia, quae et nominibus et speciebus distant ab inuicem, et merito dixisse dominum nostrum: *Arbor, quam non plantauit pater meus caelestis, eradicabitur et in ignem mittetur, quae non adferet fructus bonos* (Mt 15,13; 3,10), et esse arborem radicatam. Hinc uero constat et ratione

[24] Véase *Revisiones* I 15,2.

[25] Es decir, excluido el Verbo.

[26] El mundo ha sido compuesto, no creado, a partir de la sustancia del bien y de la del mal, mezcladas como consecuencia del combate inicial.

[27] Ejemplo típico del uso maniqueo del NT para apuntalar su dogma del dualismo radical: el árbol, que tiene raíces propias (el principio del mal), no ha sido plantado por el Padre, es decir, no tiene ninguna relación de origen con Dios, y, en consecuencia, será arrojado al fuego eterno. Nótese la combinación de tres textos: Mt 5,3; 7,17ss y 3,10.

misma naturaleza de las cosas que en este mundo hay dos sustancias de distinta especie y nombre: una de ellas es la sustancia del cuerpo y la otra, en cambio, eterna, que creemos es la del Padre todopoderoso.

15. *Agustín:* El que estas cosas contrarias que te impresionan las sintamos como opuestas entre sí, se debe a nuestro pecado, es decir, es consecuencia del pecado del hombre. Dios, en efecto, no sólo lo hizo todo bien, sino que además lo ordenó bien. En cambio, al pecado no lo hizo él y es lo único a lo que se llama mal, es decir, nuestro pecado voluntario. Hay también otra clase de mal: el castigo debido al pecado. Existiendo, pues, dos clases de males, el pecado y el castigo del pecado, el primero no pertenece a Dios y el segundo le pertenece en cuanto juez. Igual que Dios es bueno por haber creado todo, así también es justo para tomar venganza del pecado. Todas las cosas han sido muy bien ordenadas; por tanto, las que ahora se nos manifiestan a nosotros como opuestas entre sí, son el justo resultado de la caída del hombre que no quiso cumplir la ley de Dios. Dios dotó de libre albedrío al alma racional que hay en el hombre. Sólo podemos merecer si somos buenos por propia voluntad, no por necesidad. Puesto que conviene ser buenos por propia voluntad, no por necesidad, era oportuno que Dios otorgase al alma el libre albedrío. Dios había sometido todas las cosas a este alma obediente a su ley, sin que nada se le opusiera, a fin de que todas las demás cosas creadas por Dios le sirvieran a ella, si ella hubiera querido servir a Dios. Y en el caso contrario de que ella no quisiera servirle, para que las

rerum, quod duae sunt substantiae in hoc mundo, quae speciebus et nominibus distant: quarum est una corporis, alia uero aeterna, patris omnipotentis quam esse credimus.

15. *Aug.* dixit: Contraria ista, quae te mouent, ut aduersa sentiamus, propter peccatum nostrum, id est propter peccatum hominis contigerunt. Nam omnia deus et bona fecit, et bene ordinauit; peccatum autem non fecit et hoc est solum, quod dicitur malum, uoluntarium nostrum peccatum. Est et aliud genus mali, quod est poena peccati. Cum ergo duo *(118)* sint genera malorum, peccatum et poena peccati, peccatum ad deum non **[92]** pertinet, poena peccati ad uindicem pertinet. Etenim ut bonus est deus, quia omnia constituit, sic iustus est, ut uindicet in peccatum. Cum ergo omnia optime sint ordinata, quae uidentur nobis nunc aduersa esse, merito contigit hominis lapsi, qui legem dei seruare noluit. Animae enim rationali, quae est in homine, dedit deus liberum arbitrium; sic enim posset habere merita, si uoluntate, non necessitate boni essemus. Cum ergo oporteat non necessitate, sed uoluntate bonum esse, oportebat, ut deus animae daret liberum arbitrium. Huic autem animae obtemperanti legibus suis omnia subiecit sine aduersitate, ut ei cetera, quae deus condidit, seruirent, si et ipsa deo seruire uoluisset; si

cosas que le servían se tornasen en castigo para ella. En consecuencia, si todas las cosas han sido rectamente ordenadas por Dios, ellas son buenas y Dios no sufre mal alguno.

Fortunato: Dios no sufre el mal, sino que lo previene.

16. *Agustín:* ¿De parte de quién habría de sufrirlo?

Fortunato: Lo que yo afirmo es que él quiso prevenirlo, no temerariamente, sino con su fuerza y presciencia [28]. Por lo demás, niega que existe el mal fuera de Dios. Sus mismos mandamientos muestran que hay otras cosas que se hacen contra su voluntad. El precepto no se hace presente sino donde hay oposición. La facultad de vivir libremente no tiene lugar más que como consecuencia de la caída, según el razonamiento del Apóstol que dice: *Y vosotros estabais muertos por vuestros delitos y pecados en los que caminasteis en otro tiempo, según las enseñanzas de este mundo, de acuerdo con el príncipe de la potestad de este aire, el espíritu, que ahora actúa en los hijos de la incredulidad. Entre ellos también nosotros, y todos hemos vivido alguna vez en los deseos de nuestra carne cumpliendo la voluntad de los consejos de la misma, y éramos por naturaleza hijos de la ira, como los demás. Pero Dios, que es rico en misericordia, se compadeció de nosotros. Y estando nosotros muertos por el pecado, nos vivificó en Cristo, por cuya gracia habéis sido salvados; y juntamente nos resucitó y nos colocó en el cielo con él, con Cristo Jesús para mostrar a los siglos*

autem ipsa noluisset deo seruire, ut ea, quae illi seruiebant, in poenam eius conuerterentur. Quare si recte omnia a deo ordinata sunt, et bona sunt et deus non patitur malum.

Fort. dixit: Non patitur, sed malum praeuenit deus.

16. *Aug.* dixit: A quo enim passurus erat?

Fort. dixit: Hoc meum est, quia praeuenire uoluit, non temere, sed uirtute et praescientia. Ceterum nega malum praeter deum esse, cum per praecepta ostendit, quia sunt alia, quae praeter uoluntatem ipsius fiunt. Praeceptum non intercedit, nisi ubi est et contrarietas; libera facultas uiuendi non datur, nisi ubi est lapsus secundum apostoli rationem, qui dicit: *Et uos cum essetis mortui delictis et peccatis uestris, in quibus aliquando ambulastis secundum magisterium huius mundi, secundum principem potestatis aeris huius, spiritus, qui nunc operatur in filiis dif***[93]***fidentiae, in quibus et nos et omnes aliquando conuersati sumus in desideriis carnis nostrae facientes uoluntates consiliorum carnis, et eramus naturaliter filii irae, sicut et ceteri. Deus autem, qui diues est in omni misericordia, misertus est nobis. Et cum mortui essemus peccatis, conuiuificauit nos in Christo, cuius gratia estis salui facti; et simul suscitauit et cum eo collocauit in caelestibus cum Christo Iesu, ut ostenderet in*

[28] Otra respuesta a este problema embarazante para los maniqueos la hallamos en la carta del maniqueo Secundino a Agustín, n.6. Aquí Fortunato trata de demostrar que Dios se anticipó a obrar por sí mismo, gracias a su presciencia, no que le hubiesen cogido desprevenido.

venideros, y lo que sigue hasta *dando muerte en sí mismo a la enemistad. Al venir os anunció la paz a vosotros que estabais lejos y a los que estaban cerca. Unos y otros tenemos acceso al Padre por él en un mismo Espíritu.*

17. *Agustín:* Este texto del Apóstol que has querido leer favorece al máximo, si no me engaño, a la fe que yo profeso, y se opone a la tuya. En primer lugar porque está suficientemente indicado el libre albedrío al que se debe, como dije, el que el alma peque; está indicado al mencionar los pecados y al afirmar que nuestra reconciliación con Dios tiene lugar por medio de Jesucristo. Por el pecado nos habíamos apartado de Dios; del mismo modo al cumplir los preceptos de Cristo nos reconciliamos con Dios y así quienes nos hallábamos muertos en el pecado, al guardar sus preceptos somos vivificados y alcanzamos la paz con él en el único espíritu, de quien nos habíamos alejado al no cumplir sus mandamientos, como nuestra fe proclama respecto al primer hombre que fue creado. Según esto, de acuerdo con la lectura de antes, te pregunto cómo tenemos pecados, si una naturaleza contraria nos fuerza a hacer lo que hacemos. Quien se ve forzado por alguna necesidad a hacer algo, no peca; a su vez, quien peca, peca por el libre albedrío. ¿Por qué se nos ha ordenado el arrepentimiento [29] si no hemos cometido mal alguno nosotros, sino la raza de las tinieblas? Si es a ésta a la que se le concede, también ella reinará con Dios al recibir el perdón de los pecados; si, por el contrario, es a nosotros a quienes se nos otorga, está claro que hemos pecado de libre voluntad. Es propio de una no pequeña necedad el perdonar a quien no ha cometido mal alguno. Así pues, en el caso de que el alma, habiéndole prometido Dios el perdón de los pecados y la reconciliación, dejase de pecar y se arrepintiese de sus pecados, si hablase conforme a vuestra fe, diría: «¿En qué he pecado? ¿Qué he merecido? ¿Para qué me expulsaste de tus reinos a fin de que luchase contra no sé qué raza? He sido precipitada de lo alto; me hallo mezclada, corrompida, menguada, no he conservado el libre albedrío. Tú conoces la necesidad que me atenaza, ¿por qué me imputas las heridas que he recibido? ¿Por qué me obligas al arrepentimiento, siendo tú la causa de mis heridas? Tú sabes lo que he padecido; sabes que la raza de las tinieblas arremetió contra mí, siendo el causante tú, que no podías ser violado; con todo, queriendo mostrarte precavido frente a tus reinos a los que ningún daño podría sobrevenir, me arrojaste a estas calamidades. Si es cierto que soy una parte tuya y que he salido de tus entrañas, si he salido de tu reino y de tu boca, no debí padecer nada en medio de esta raza de las tinieblas; si era una parte del Señor era ella la que debía someterse permaneciendo yo incorrupta. Mas ahora, dado que aquella raza no podía ser apaciguada sino mediante mi corrupción, ¿cómo se me llama parte tuya, o cómo permaneces inviolable tú, o cómo no eres cruel tú que quisiste que yo sufriera por esos reinos a los que ningún

saeculis superuenientibus [a] et cetera usque ad id, quod scriptum est *(119) interficiens inimicitiam in semet ipso. Et ueniens euangelizauit pacem uobis, qui longe, pacem iis, qui prope. Quoniam per ipsum habemus uterque in uno spiritu accessum ad patrem* (Eph 2,1-7*a*.16*b*-18).

Aug. dixit: Ista apostoli lectio, quam recitare uoluisti, si non fallor, pro mea plurimum et contra tuam fidem facit. Primo quia ipsum liberum arbitrium, quo ego dixi fieri, ut anima peccet, satis hic expressum est, cum peccata nominauit et cum reconciliationem nostram dixit fieri cum deo per Iesum Christum. Peccando enim auersi eramus a deo, tenendo autem praecepta Christi reconciliamur deo, ut qui in peccatis mortui eramus, seruantes praecepta eius uiuificemur et pacem habeamus cum illo in uno spiritu, a quo alienati eramus non seruantes mandata eius, sicuti de homine, qui primus est conditus, in fide nostra praedicatur. Ergo nunc quaero abs te, secundum eam lectionem, quae lecta est, quomodo habeamus peccata, si natura contraria nos cogit facere, quod facimus. Qui enim cogitur necessitate aliquid facere, non peccat; qui autem peccat, libero arbitrio peccat. Quare sit nobis paenitentia imperata, si **[94]** nos nihil mali fecimus, sed gens tenebrarum? Quaero item, indulgentia peccatorum cui detur: nobis, an genti tenebrarum. Si genti tenebrarum datur indulgentia peccatorum, regnabit et ipsa cum deo accipiens indulgentiam peccatorum; si autem nobis datur indulgentia peccatorum, manifestum est, quia uoluntate peccauimus. Satis enim stultum est ignosci ei, qui nihil mali fecit; nihil autem mali fecit, qui nihil sua uoluntate fecit. Hodie ergo anima pollicente sibi deo indulgentiam peccatorum et reconciliationem si peccare destiterit et de peccatis paenitentiam gesserit, si respondeat secundum uestram fidem et dicat quid enim peccaui? Quid commerui? Quid me expulisti de regnis tuis, ut contra nescio quam gentem pugnarem? Depressa sum, permixta sum, corrupta sum, defecta sum, non est mihi seruatum liberum arbitrium. Tu nosti necessitatem, qua pressa sum; cur mihi inputas uulnera, quae suscepi? Quare me cogis ad paenitentiam, cum tu causa sis uulnerum meorum; cum tu scias, quae passa sum, gentem tenebrarum in me fecisse te auctore, qui uiolari non poteras et tamen uolens cauere regnis tuis, quibus nihil noceri possit, me in miserias praecipitasti? Si certe ego pars tua sum, quae de uisceribus tuis processi, si de regno tuo et de ore tuo, in hac gente tenebrarum aliquid pati non debui, ut me incorrupta illa subiceretur, si pars eram domini. Nunc autem **[95]** cum illa temperari non posset nisi mea corruptione, quomodo aut pars tua dicor aut tu inuiolabilis manes aut non es crudelis, qui me pati

[29] El tema del arrepentimiento y de la de penitencia ya lo vimos aparecer por dos veces en *Almas* 18 y 22, y reaparecerá más adelante en *Fortun* 21.

a] sequitur textum usque ad n.16 a in PL.

daño podía ocasionar la raza de las tinieblas?» Respóndeme a esto si te place y dígnate exponerme también en qué sentido dijo el Apóstol que *éramos por naturaleza hijos de la ira,* los mismos de los que se afirma que estamos reconciliados con Dios. Si eran hijos de la ira por naturaleza, ¿cómo dices que el alma es por naturaleza hija y una porción de Dios?

Fortunato: Si el Apóstol hubiese dicho que somos por naturaleza hijos de la ira refiriéndose al alma, la misma palabra del Apóstol hubiese hecho al alma extraña a Dios. Con ese razonamiento muestras tú ahora que el alma no es de Dios, porque, como dice el Apóstol, *somos por naturaleza hijos de la ira.* Si, por el contrario, el mismo Apóstol, que reconoce expresamente que desciende del linaje de Abrahán, hablaba así en cuanto vinculado a la ley, resulta que él dijo que fuimos hijos de la ira en cuanto al cuerpo, como todos los demás. El mostró que la sustancia del alma procede de (*ex*) Dios y que el alma no puede reconciliarse con él de ninguna otra manera, si no es por mediación del maestro Cristo Jesús. Pero aun después de eliminada la enemistad, el alma parecía que era indigna de Dios. Nosotros, sin embargo, confesamos que ha sido enviada por Dios omnipotente y que de él trae su origen y que fue enviada para hacer su voluntad, igual que creemos que Cristo el Salvador vino del cielo para cumplir la voluntad del Padre. Voluntad del Padre que era ésta: liberar nuestras almas de la enemistad dándole muerte a ella. Si esta enemistad no hubiese sido adversaria de Dios, ni se hubiese hablado de enemistad donde había unidad, ni se hubiese hablado o hubiese tenido lugar la muerte donde había vida.

18. *Agustín:* Recuerda que el Apóstol dijo que estamos alejados de Dios por nuestro comportamiento.

Fortunato: Yo afirmo que había dos sustancias; que en la sustancia de la luz se halla Dios, incorruptible como antes dijimos, pero que existía también la naturaleza contraria de las tinieblas. Proclamo que es vencida incluso hoy por la fuerza de Dios, y que Cristo ha sido enviado como salvador con vistas a mi regreso, como ha dicho antes el mismo Apóstol.

19. *Agustín:* Los que nos escuchan nos habían impuesto que discutiésemos con argumentos racionales la fe en las dos naturalezas. Mas como tú has vuelto a refugiarte en las Escrituras, a ellas acudo yo también. Pido que no se pase nada por alto [30], no sea que sirviéndonos sólo de algunos textos aportemos tinieblas a quienes no conocen las Escrituras. Consideremos desde su comienzo lo que dice el apóstol Pablo en su carta a los Romanos. Ya en su primera página hay algo que se opone violentamente a vosotros. Dice, en efecto: *Pablo siervo de Jesucristo, llamado Apóstol, predestinado al evangelio de Dios, que había prometido antes en las Escrituras Santas por medio de sus profetas, acerca de su Hijo Jesucristo nuestro Señor que nació según la carne del linaje de David, y fue predestinado como Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santificación*

uoluisti pro his regnis, quibus nihil noceri poterat ab illa gente tenebrarum? Ad hoc responde, si placet, et dignare etiam illud mihi exponere, quomodo dictum est a Paulo apostolo: *eramus naturaliter filii irae* (Eph 2,3), quos *(120)* reconciliatos dicit deo. Si ergo naturaliter filii irae erant, quomodo dicis naturaliter esse animam filiam dei et portionem dei?

Fort. dixit: Si secundum animam dixisset apostolus, quod simus naturaliter filii irae, alienata esset anima ore apostoli a deo. Et hac modo tu ratione ostendis, quod anima non sit dei, quia *naturaliter,* inquit apostolus, *sumus irae filii.* Si uero secundum quod lege tenebatur idem apostolus ex semine Abraham, ut ipse contestatur, descendens, constat eum corporaliter dixisse nos fuisse filios irae, sicut et cetera (cf. *ib.).* Animae uero substantiam ostendit, quod sit ex deo, et animam aliter non posse reconciliari deo nisi per magistrum, qui est Christus Iesus. Interfecta tamen inimicitia uidebatur anima indigna extitisse deo; sed quia missa est, hoc confitemur, a deo tamen omnipotente et originem trahens et missa ad ipsius uoluntatem consignandam, quemadmodum et saluatorem Christum credimus de caelo uenisse uoluntatem patris complere. Quae uoluntas patris haec erat animas nostras de eadem inimicitia liberare interfecta eadem inimicitia. Quae si aduersa deo non fuisset, ne inimicitia uocaretur, ubi erat unitas, nec interfectio diceretur aut fieret, ubi erat uita.

[96] 18. *Aug.* dixit: Memento, quod apostolus dixerit conuersatione nos alienatos a deo esse.

Fort. dixit: Trado ego duas substantias fuisse: in lucis substantia haberi deum, ut superius diximus, incorruptibilem: fuisse uero contrariam naturam tenebrarum. Eam uirtute dei uinci hodieque confiteor, et ad meum regressum saluatorem esse Christum emissum, ut ante idem apostolus ait.

19. *Aug.* dixit: Rationibus ut discuteremus duarum naturarum fidem, interpositum est ab his, qui nos audiunt. Sed quoniam ad scripturas iterum confugisti, ad eas ego descendo ac nihil praetermittendum esse postulo, ne quibusdam capitibus utentes nebulas adferamus eis, quibus notae scripturae non sunt. A capite igitur quod habet apostolus Paulus in epistula sua ad Romanos consideremus. In prima enim pagina est, quod uehementer contra uos est. Dicit enim: *Paulus seruus Iesu Christi, uocatus apostolus, praedestinatus in euangelium dei. Quod ante promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis, de filio, qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem, qui praedestinatus est filius dei in uirtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Iesu*

[30] Sin duda, alusión a la teoría de las interpolaciones a que tanto recurrían los maniqueos. Véase Introducción general, p.41 y 112ss.

por la resurrección de los muertos de Jesucristo nuestro Señor. Vemos cómo el Apóstol nos enseña acerca de nuestro Señor que antes de la encarnación existió por el poder de Dios y que según la carne nació del linaje de David. Esto lo habéis negado siempre y seguís negándolo [31]; ¿cómo, pues, requerís las Escrituras para que discutamos con ellas en la mano?

Fortunato: Vosotros afirmáis que según la carne nació del linaje de David, no obstante que se proclama que nació de una virgen y es glorificado como Hijo de Dios. No hay más posibilidad que ésta: que lo que procede del (*de*) espíritu sea tenido por espíritu y lo que procede de (*de*) la carne sea entendido como carne. Ahora bien, a ello se opone la autoridad misma del Evangelio [32] que dice: *La carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, como tampoco la corrupción posee la incorrupción.*

En este momento los asistentes que deseaban que se empleasen más bien argumentos racionales, causaron un alboroto al comprobar que no quería admitir todo cuanto consta en el texto del Apóstol. Luego comenzaron a hablar todos unos con otros discutiendo hasta dónde llegaba su afirmación de que la palabra de Dios [33] se hallaba prisionera en la raza de las tinieblas [34]. Tras sentirse horrorizados, se levantó la sesión.

Christi domini nostri (Rom 1,1-4). Videmus apostolum de domino nostro nos docere, ut et uirtute dei ante carnem praedestinatus fuerit et secundum carnem factus sit ei de semine Dauid. Hoc uos cum semper negaueritis et negetis, quomodo scripturas flagitatis, ut secundum eas potius disseramus?

[97] *Fort.* dixit: Secundum carnem adseritis ex semine Dauid, cum praedicetur ex uirgine esse natus *(121)* (cf. Is 7,14), et filius dei magnificetur. Fieri enim non potest, nisi ut quod de spiritu est, spiritus habeatur, et quod de carne est (cf. Io 3,6), caro intellegatur. Contra quod est ipsa auctoritas euangelii, qua dicitur, quod *caro et sanguis regnum dei possidere non possunt. Nec corruptio incorruptelam possidebit* (1 Cor 15,50).

Hic strepitus factus est a consedentibus, qui rationibus potius agi uolebant, quia uidebant eum non omnia, quae in apostoli codice scripta sunt, uelle accipere. Deinde passim sermocinatio ab omnibus haberi coepit, quousque diceret sermonem dei ligatum esse in gente tenebrarum. Quod cum exhorruissent qui aderant, discessum est [a].

[31] Sobre el docetismo cristológico maniqueo, véase Introducción general, p.58 y 143ss.
[32] Adviértase cómo Fortunato recurre al Evangelio como a autoridad última.
[33] Es decir, el alma. Véase más adelante n.20.
[34] Esta afirmación resulta sorprendente porque Fortunato no ha hablado nada de lo que aquí se dice. El único que ha sacado a relucir el tema ha sido Agustín y con bastante anterioridad (n.17). Esto permite sospechar que aquí las actas no son detalladas y que el autor de las mismas cortó a su gusto y simplificó como le pareció. Véase F. DÉCRET, *Aspects...* 48.

a] Disputatio secundae diei add. PL

Al día siguiente se procuró de nuevo la presencia de un notario. Las cosas sucedieron como se indica a continuación:

Fortunato: Afirmo que Dios todopoderoso no produce de sí *(ex se)* nada que sea malo y que lo que es suyo permanece incorrupto por haber surgido y haber sido engendrado de una fuente inviolable. Respecto a las demás cosas que se manifiestan como contrarias en este mundo, afirmo que no derivan de Dios ni aparecieron en este mundo por obra suya, es decir, que no tienen su origen en él. Esto es lo que aceptamos en nuestra fe: el mal es ajeno a Dios.

20. *Agustín:* Nuestra fe, en cambio, es ésta: Dios ni ha engendrado mal alguno ni ha hecho naturaleza mala alguna. Y como los dos estamos de acuerdo en que Dios no está sujeto a corrupción o mancha alguna, es propio de personas sabias y creyentes valorar qué fe es más pura y más digna de la majestad de Dios: la que afirma que una fuerza, o una parte, o una palabra de Dios [35] puede sufrir cambio, violación, corrupción o sujeción, o la otra que afirma que Dios todopoderoso y toda su naturaleza y sustancia nunca puede estar sujeta a corrupción en ninguna de sus partes, y que los males proceden del pecado voluntariamente cometido por el alma, a la que Dios dotó de libre albedrío. Si Dios no le hubiese otorgado ese libre albedrío no podría existir ningún juicio justo que castigase, ni mérito en el bien obrar, así como tampoco el precepto divino de hacer penitencia por los pecados, ni el mismo perdón de los pecados que Dios nos ha otorgado por Jesucristo nuestro

Postera die adhibito iterum notario res acta sic est.

Fort. dixit: Dico, quod nihil mali ex se proferat omnipotens deus et quod quae sua sunt incorrupta maneant uno ex fonte inuiolabili orta et genita; cetera uero, quae in hoc mundo uersantur contraria, non ex deo manare nec principe deo paruisse in hoc saeculo, id est quod non ex ipso originem trahant. Haec ergo in fide suscepimus, quod aliena sint mala a deo.

20. *Aug.* dixit: Et nostra fides haec est, quod malorum genitor non sit deus neque ullam naturam fecerit malam. Sed cum uterque nostrum consentiat incorruptibilem deum et incoinquinabilem, prudentium est aestimare et fidelium, quae sit fides purior et maiestate dei dignior: illa, ubi adseritur uel **[98]** uirtus dei uel pars aliqua dei uel sermo dei posse commutari, uiolari, corrumpi, ligari, an ea, ubi dicitur et omnipotentem deum et omnem ipsius naturam et substantiam nulla parte umquam posse corrumpi, sed mala esse uoluntario peccato animae, cui dedit deus liberum arbitrium. Quod liberum arbitrium si non dedisset deus, iudicium puniendi nullum iustum esse posset nec meritum recte faciendi nec praeceptum diuinum, ut ageretur paenitentia de peccatis, nec ipsa indulgentia peccatorum, quam nobis deus per dominum nostrum Iesum Christum donauit,

[35] Todos estos términos definen al alma.

Señor. En efecto, quien no peca libremente, no peca. Pienso que esto es claro y manifiesto para todos. En consecuencia, no nos debe causar problema el que algunas de las obras de Dios nos resulten molestas de acuerdo con nuestros merecimientos. Así como Dios es bueno al crear todo, así también es justo al no condescender con nuestros pecados. Tales pecados, como ya dije, no lo serían si no gozásemos de libre voluntad. Supongamos que una persona ata todos los miembros de otra y sin que ésta asienta, escribe con la mano de ésta algo falso. Ahora pregunto: si el juez conociese este hecho, ¿podría condenar a tal hombre por el delito de falsificación? [36] Por tanto, si está claro que no hay pecado donde no existe el libre albedrío de la voluntad, quiero escuchar qué mal ha hecho al alma a la que llamáis parte, fuerza, palabra de Dios o cualquier otra cosa, para que Dios la castigue o para que tenga que hacer penitencia por el pecado a fin de merecer el perdón, si ella nada pecó.

Fortunato: Respecto a las sustancias he mantenido que Dios es sólo creador de los bienes y que ha de ser tenido como vengador de los males, porque éstos no proceden de él. Justamente pienso que Dios es vengador de los males, puesto que no proceden de él. Por lo demás, si procediesen de él, o bien daría licencia para pecar, puesto que afirmas que él nos dotó de libre albedrío y se constituiría en cómplice de mi delito, en cuanto que sería autor del mismo, o bien, ignorando lo que

quia qui non uoluntate peccat, non peccat. Hoc arbitror omnibus apertum esse atque perspicuum. Quapropter non nos mouere debent, si aliqua in his, quae deus fecit, molesta patimur pro meritis nostris. Sicut enim ille bonus est, ut constitueret omnia, sic iustus est, ut peccatis non parcat. Quae peccata, ut dixi, nisi libera uoluntas esset in nobis, peccata non essent. Si quis enim uerbi causa ligaretur ab aliquo ceteris membris et de manu eius falsum scriberetur sine eius propria uoluntate, quaero, si hoc iudici patefieret, possit hunc hominem falsitatis crimine condemnare? Quare si manifestum est peccatum non esse, ubi non est liberum uoluntatis arbtrium, uolo audire animam, quam dicitis aut partem aut uirtutem aut sermonem aut quodlibet aliud dei, quid mali fecerit, ut a deo puniatur aut paenitentiam agat peccati, ut ueniam mereatur, cum nihil ipsa peccauerit.

(122) Fort. dixit: De substantiis proposui, quod bonorum tantummodo deus creator, ultor uero malorum habeatur, eo quod mala ex ipso non sint. Merito ergo hoc sentio et ulcisci deum mala, quia ex ipso non sunt. Ceterum si ex ipso essent aut daret **[99]** licentiam peccandi, quod dicis liberum arbitrium dedisse deum, consensor iam inueniebatur delicti mei, eo quod delicti mei auctor esset, aut ignorans quod futurus essem

[36] El mismo ejemplo lo hemos visto en *Almas* 10.

yo iba a ser, delinquiría al hacer a alguien no digno de sí. Esto es lo que he venido manteniendo. Y ahora pregunto: ¿Es Dios autor de los males? Y ¿es él quien ha puesto fin a los males? En efecto, de ellas mismas resulta y la fe evangélica enseña que las cosas que hemos reconocido haber sido hechas por Dios como por un artesano han de ser consideradas incorruptibles en cuanto creadas y engendradas por él. Esto es lo que he mantenido: lo que nosotros creemos y lo que tú puedes sostener en esta nuestra profesión de fe, sin que le falte la autoridad de la fe cristiana [37]. Y como no poseo ningún otro medio para mostrar que mi fe es recta, sino fundamentándola en la autoridad de las Escrituras, eso es lo que he indicado y he dicho. Y si los males han entrado en este mundo por obra de Dios, dígnate decirlo tú mismo; si, por el contrario, es justo creer que los males no proceden de Dios, esto debe oírlo y recibirlo de ti mismo la mirada de los presentes. Me he referido a las sustancias, no al pecado presente en nosotros. En efecto, si el pensamiento de cometer un delito no tuviese un origen no nos veríamos obligados a llegar al pecado o al delito. Porque pecamos sin quererlo y nos vemos forzados por una sustancia enemiga y contraria a nosotros es por lo que alcanzamos la ciencia de las cosas [38]. Advertida por esta ciencia y devuelta a su memoria anterior, el alma reconocerá [39] de dónde trae su origen, el mal en que se halla, con qué obras buenas puede corregir el resultado de su pecado involuntario y obtener

delinquere, quem ipse non se dignum institueret. Hoc ergo propositum est a me, et quod interrogo nunc, utrum deus mala instituerit necne, et utrum ipse finem malorum instituerit. Etenim quae ab ipso diximus facta esse ut opifice deo, uti ab ipso creata et genita incorruptibilia haberi, his rebus et paret et fides euangelica docet. Haec ego et proposui, quae sunt credulitatis nostrae et quae a te possunt in ista professione nostra firmari, ita tamen, ut non desit auctoritas fidei christianae. Et quia nullo genere recte me credere ostendere possum, nisi eandem fidem scripturarum auctoritate firmauerim, id ergo est, quod insinuaui, quod dixi. Aut si mala auctore deo in mundum peruenerunt, hoc ipse dicere dignare; aut si recte creditur mala ex deo non esse, hoc etiam praesentium contemplatio prosequi debet et suscipere. De substantiis dixi, non de peccato, quod in nobis uersatur. Si enim originem non haberet, quod cogitamus delicta facere, non cogeremur ad peccatum uenire uel ad delictum. Nam quia inuiti peccamus et cogimur a contraria et inimica nobis substantia, idcirco sequimur scientiam rerum. Qua scientia admonita anima et memoriae pristinae reddita recognoscet, ex quo originem trahat, in quo malo

[37] Fortunato presenta al maniqueísmo como el auténtico cristianismo. Adherirse a él no significa abandonar la fe cristiana.

[38] Texto fundamental que manifiesta al maniqueísmo como gnosis y la función del conocimiento en vistas a la salvación.

[39] En el sentido preciso de volver a conocer, es decir: desaparecerá el olvido en que había caído tras su mezcla con la materia.

para sí el mérito de la reconciliación ante Dios por la enmienda de sus delitos mediante las buenas obras. El autor de ello es Dios nuestro Salvador que nos enseña a practicar el bien y a huir del mal. Me has indicado que el hombre no sirve a la justicia o se somete al pecado por obra de alguna naturaleza contraria, sino espontáneamente. Si no hay ninguna raza contraria, si en el cuerpo no hay más que una sola alma a la que, como afirmas, Dios otorgó el libre albedrío, estaría sin pecado y no se sometería a él.

21. *Agustín:* Yo afirmo que no hay pecado, si no se peca de propia voluntad. Si hay premio es porque hacemos el bien de propia voluntad [40]. O si merece el castigo quien peca sin quererlo, debe ser merecedor de premio también quien obra el bien sin quererlo. Pero ¿quién dudará de que no se otorga el premio sino a quien ha hecho algo con su buena voluntad? De aquí inferimos también que el castigo se aplica a quien hizo algo con su mala voluntad. Mas como me remites a las naturalezas y sustancias originales, mi fe proclama que Dios omnipotente —cosa que ante todo debéis admitir y grabar en vuestro espíritu—; que, repito, Dios omnipotente, justo y bueno ha hecho las cosas buenas. Pero las cosas hechas por él no pueden ser como él. Es injusto y de necios creer que la obra es igual a su hacedor y las criaturas al creador. En consecuencia, si la fe piadosa enseña que Dios hizo todas las cosas buenas, a las cuales él aventaja en mucho por excelencia y preeminencia, el principio y origen del mal está en el pecado, como dice el Apóstol: *La concupiscencia* [41] *es la raíz de todos los males; siguiéndola a ella muchos se apartaron de la fe y fueron a dar en muchos dolores.* Si buscas la raíz de todos los males, tienes al Apóstol que dice que la concupiscencia es la raíz de todos ellos. Yo no puedo buscar la raíz de la raíz; o, si hay otro mal que no tenga por raíz a la concupiscencia, no es ésta la raíz de todos los males. Si, por el contrario, es verdad que ella es la raíz de todos los males, en vano buscamos algún otro género de mal.

Puesto que yo ya te he respondido a tus objeciones, te ruego que también tú te dignes contestar a las mías. Si esa naturaleza contraria que tú introduces, si esa naturaleza contraria es la totalidad del mal y no hay pecado que no proceda de ella, sólo ella debe merecer el castigo, no el alma de la que no procede el pecado. Y si dices que sólo ella merece el castigo y no el alma, pregunto a quién se ha impuesto la penitencia, a quién se ha mandado arrepentirse. Si el arrepentimiento se le ha ordenado al alma, el pecado procede de ella y ella pecó con su voluntad. Si el alma se ve obligada a cometer el pecado y no es ella la que obró el mal, ¿no es propio de necios y el colmo de la locura que haya pecado la raza de las tinieblas y que tenga que arrepentirme yo de los pecados? ¿No es el colmo de la demencia que haya pecado la raza de las tinieblas

uersetur, quibus bonis iterum emendans, quod nolens peccauit, possit per emendationem de**[100]**lictorum suorum bonorum operum gratia meritum sibi reconciliationi apud deum collocare auctore deo saluatore nostro, qui nos docet et bona exercere et mala fugere. Propositum est enim nobis, quod non aliqua contraria natura, sed sua sponte homo aut iustitiae seruiat aut peccatis se obnoxium faciat, cum nulla contraria gente, si sola uersatur anima in corpore constituta, cui deus, ut dicis, liberum arbitrium dedit, sine peccato esset nec peccatis se obnoxium faceret.

21. *Aug.* dixit: Ego dico peccatum non esse, si non propria uoluntate peccatur; hinc esse et praemium, quia propria uoluntate recta facimus. Aut si poenam meretur, qui peccat inuitus, debet et praemium mereri, qui bene facit inuitus. Quis autem, qui dubitet non deferri praemium nisi ei, qui aliquid bona uoluntate fecerit? Ex quo intellegimus et poenam inferri ei, qui uoluntate mala aliquid fecerit. Sed quoniam me ad priores naturas et substantias reuocas, fides mea est omnipotentem deum, quod maxime animaduertendum est et animo figendum, omnipotentem deum iustum et bonum fecisse bona. Sed *(123)* ea, quae ab illo facta sunt, non possunt esse talia, qualis est ipse, qui fecit. Iniustum est enim et stultum credere, ut opera paria sint artifici et condita conditori. Quapropter si pia fides est, ut omnia bona deus fecerit, quibus tamen ipse est multo excellentior longeque praestantior, origo et caput mali est in peccato, sicut apostolus dixit: *Radix omnium malorum* **[101]** *est cupiditas; quam quidam sequentes naufragauerunt a fide et inseruerunt se doloribus multis* (1 Tim 6,10). Si enim radicem omnium malorum quaeris, habes apostolum dicentem radicem omnium malorum esse cupiditatem. Radicem radicis quaerere non possum; aut si est aliud malum, cuius radix non est cupiditas, non erit omnium malorum radix cupiditas. Si autem uerum est omnium malorum radicem esse cupiditatem, frustra aliud aliquod mali genus quaerimus. Tua uero natura contraria, quam inducis —quoniam iam respondi obiectis tuis, quaeso, ut et tu mihi dicere digneris— si illa natura contraria est totum malum neque peccatum potest esse nisi ex illa, poenam ipsa sola debet mereri, non anima, a qua non est peccatum. At si dicis ipsam solam mereri poenam et animam non mereri, quaero, cui data sit paenitentia, quae sit iussa paenitere. Si anima iussa est paenitere, ab illa peccatum et ipsa uoluntate peccauit. Nam si cogitur anima facere malum neque illa est, quod malum fecit, nonne stultum est et plenum dementiae, ut gens tenebrarum peccauerit et me paeniteat de peccatis? Nonne plenum dementiae est, ut gens tenebrarum peccauerit et mihi detur indulgentia

[40] Véase *Revisiones* I 15,3.

[41] «Concupiscencia» traduce el término latino *cupiditas* que tiene un significado mucho más amplio del dado habitualmente en castellano a concupiscencia, pero que no es fácil ser sustituido. La *cupiditas* se refiere a toda apetencia, cualquiera que sea su objeto, que no esté regulada y ordenada por la ley de Dios.

y se me conceda a mí el perdón de los pecados? De acuerdo con vuestra fe, yo podría decir: «¿Qué he hecho? ¿Qué pecado he cometido? Estuve junto a ti, gocé de integridad, ninguna mancha me contaminó; tú me enviaste aquí, tú has sufrido necesidad, tú cuidaste de tus reinos cuando estaba a punto de sobrevenirle una gran ruina y devastación. Si conoces la necesidad que me tiene prisionera aquí, que me impide respirar, y a la que no he podido ofrecer resistencia, ¿por qué me acusas como si hubiera pecado? O ¿por qué me prometes el perdón de los pecados?» Si te place, responde a esto sin ambigüedades, como yo te respondí.

Fortunato: Nosotros afirmamos que una naturaleza contraria [42] fuerza al alma a pecar. Tú no quieres que el pecado tenga otra raíz distinta del hecho de que el mal reside dentro de nosotros. Pero es evidente que los males existen en el mundo incluso fuera de nuestros cuerpos. De la mala raíz no procede sólo el mal que tenemos en nuestros cuerpos, sino también los que se hallan en el mundo entero y se les llama bienes. Tu humildad ha dicho que la raíz de todos los males es la concupiscencia presente en nuestros cuerpos. Pero cuando la apetencia del mal no procede de nuestros cuerpos, la naturaleza contraria de la que trae su origen, lo hace presente en todo el mundo. El Apóstol, es cierto, indicó que la concupiscencia, a la que tú llamas raíz de todos los males, es raíz de males; pero no dijo que fuera el único mal. No obstante, no se entiende de una sola manera esa concupiscencia que tú dijiste que es la

peccatorum? Qui possum dicere secundum fidem uestram: quid feci? Quid commisi? Apud te fui, integer fui, nulla labe contaminatus fui; tu me huc misisti, tu necessitatem passus es, tu cauisti regnis tuis, cum magna eis labes et uastitas inmineret. Cum ergo noueris necessitatem, qua hic obpressus sum, qua respirare non potui, cui resistere non potui: quid me accusas quasi peccantem? **[102]** Aut quid promittis indulgentiam peccatorum? Ad hoc sine ambagibus responde. Si placet, sicut tibi ego sine ambagibus respondi.

Fort. dixit: Haec nos dicimus, quod a contraria natura anima cogatur delinquere: cui non uis esse radicem nisi hoc tantum, quod in nobis malum uersatur, cum constet exceptis nostris corporibus mala in omni mundo uersari. Non ista, quae in corporibus solum habemus sed quae in toto mundo uersantur et nominibus ualent bona, mala radix habet. Nam dixit dignatio tua, quod haec sit radix malorum, cupiditas, quae in nostris corporibus uersatur, cum quando non est cupiditas mali ex nostris corporibus, ex principali illa contraria natura uersatur in toto mundo. Apostolus etenim id nominauit radicem esse malorum cupiditatem, non unum malum, quam dixisti radicem omnium malorum. Cupiditas uero non uno modo intellegitur, quam dixisti radicem omnium malorum, quasi quae

[42] Es decir, la naturaleza del mal.

raíz de todos los males, como si esa raíz sólo se hallase en nuestros corazones, constando como consta que el mal que habita en nosotros procede del mal original, que es una parte del mal eso que tú dices que es la raíz, y que, en consecuencia, no es propiamente la raíz, sino una parte del mal; de ese mal que se halla por doquier [43]. Nuestro Señor indicó esa raíz al hablar del árbol malo que nunca da frutos, árbol que no ha plantado su Padre y que, por tanto, ha de ser arrancado y arrojado al fuego. Tú dices que el pecado debe imputarse a la naturaleza contraria, pero esa naturaleza es la del mal. Y si hay pecado en el alma, sólo se da tras haber sido advertida por nuestro Salvador y haber recibido su sana doctrina; tras haberse separado de la raza contraria y enemiga suya y haberse adornado con realidades más puras, pues de otra manera no puede regresar a su sustancia [44]. Así está escrito: *Si yo no hubiera venido y les hubiese hablado, no tendrían pecado; mas ahora que he venido y les he hablado y no han querido creerme, no tendrán perdón por su pecado.* De aquí aparece que la penitencia se ha dado oportunamente tras la venida del Salvador y tras haber otorgado ese conocimiento, por el que el alma, como lavada en la fuente divina de las manchas y vicios tanto del mundo entero como de los cuerpos en que se halla, puede hacerse presente de nuevo en el reino de Dios de donde

in cordibus nostris solum uersetur, cum *(124)* constet hoc quod in nobis uersatur malum, ex auctore malo descendere et portiunculam esse mali hanc radicem, quam tu esse dicis, ut non sit ipsa radix, sed sit portiuncula mali, eius mali, quod ubique uersatur. Quam radicem et arborem malam dominus noster appellauit numquam fructus bonos adferentem, quam non plantauit pater suus, ac merito eradicari et in ignem mitti (cf. Mt 15,13; 3,10). Nam quod dicis contrariae naturae peccatum debere inputari, illa natura mali est; et id esse peccatum animae, si post commonitionem saluatoris nostri et sanam doctrinam eius a **[103]** contraria et inimica sui stirpe se segregauerit anima, et purioribus se adornans anima; aliter non posse substantiae suae reddi. Dictum est enim: *Si non uenissem et locutus eis fuissem, peccatum non haberent. Nunc uero quia ueni et locutus sum et noluerunt mihi credere, ueniam de peccato non habebunt* (Io 15,22). Vnde paret recte esse paenitentiam datam post aduentum saluatoris et post hanc scientiam rerum, qua possit anima acsi diuino fonte lota de sordibus et uitiis tam mundi totius quam corporum, in quibus eadem anima uersatur, regno dei, unde progressa est, repraesentari. Nam dictum

[43] Nótese la insistencia de Fortunato en afirmar la presencia del mal en todas partes. Antes ha dicho ya por dos veces que se halla en todo el mundo y ahora indica que «por doquier». Lo mismo su intervención en el número siguiente.

[44] Aquí Fortunato nos habla claramente de la concepción maniquea del pecado en su sentido propio: en qué consiste y cuándo se da. Hay, pues, dos clases de pecado: uno involuntario, anterior a la iluminación gnóstica, cuando la naturaleza contraria fuerza al alma a pecar, y otro del que el alma ya es responsable, cuando, tras haber sido iluminada, se adhiere a las cosas materiales. Como siempre, no falta el apoyo de un texto del Evangelio. Véase también *Secund* 2.

salió. Pues dijo el Apóstol: *La prudencia de la carne es enemiga de Dios, pues no está, ni puede estar, sujeta a la ley de Dios.* Resulta de aquí que el alma buena parece pecar no por voluntad propia, sino bajo el influjo de aquella naturaleza que no está sometida a la ley de Dios. En efecto, el mismo Apóstol continúa: *La carne apetece contra el espíritu y el espíritu contra la carne, de modo que no hacéis lo que queréis.* Y dice también: *Veo en mis miembros otra ley que se opone a la ley de mi mente y me lleva cautivo a la ley del pecado y de la muerte. Desdichado, pues, yo hombre. ¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte, sino la gracia de Dios por nuestro Señor Jesucristo? Por él el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo.*

22. *Agustín:* Reconozco y acepto los testimonios de las Escrituras divinas y voy a exponer brevemente, en la medida en que Dios se digne concedérmelo, cómo favorecen a mi fe. Yo mantengo que el primer hombre en ser creado estaba dotado de libre albedrío. Fue hecho tal que si hubiese querido guardar los preceptos de Dios, nada absolutamente hubiese ofrecido resistencia a su voluntad. Mas después que él, por su libre voluntad, pecó, nosotros, descendientes suyos, hemos venido a parar en esta necesidad. Cada uno de nosotros puede descubrir, sin reflexionar demasiado, que es verdad lo que digo. En efecto, también nosotros, en nuestro obrar actual, gozamos de libre albedrío para hacer o no hacer algo, antes de que nos atenace

est ab apostolo, quod *prudentia carnis inimica sit deo; legi enim dei non est subiecta, nec enim potest* (Rom 8,7). Paret ergo his rebus, quod anima bona factione illius, quae legi dei non est subiecta, peccare uidetur, non sua sponte. Namque idem sequitur, quod *caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem. Ut non quaecumque uultis, illa faciatis* (Gal 5,17). Dicit iterum: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captiuum me ducentem in legem peccati et mortis. Ergo miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius nisi gratia dei per dominum nostrum Iesum Christum* (Rom 7,23-25), *per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo?* (Gal 6,14).

22. *Aug.* dixit: Agnosco et amplector testimonia diuinarum scripturarum, et fidei meae quemadmodum congruant, sicut deus donare dignabitur, paucis exponam. Liberum uoluntatis arbitrium in illo homine fuisse dico, qui primus formatus est. **[104]** Ille sic factus est, ut nihil omnino uoluntati eius resisteret, si uellet dei praecepta seruare. Postquam autem libera ipse uoluntate peccauit, nos in necessitatem praecipitati sumus, qui ab eius stirpe descendimus. Potest autem unusquisque nostrum mediocri consideratione inuenire uerum esse, quod dico. Hodie namque in actionibus nostris antequam consuetudine aliqua inplicemur, liberum habemus arbitrium faciendi aliquid uel non faciendi. Cum autem ista libertate

alguna costumbre. Mas cuando en virtud de esa libertad hacemos algo y la dañina dulzura y el placer se apoderan del alma, su misma costumbre atenaza al alma de tal modo que luego no puede vencer a la costumbre que ella se creó pecando [45]. Vemos a muchos que no quieren jurar; mas como la costumbre ya se ha apoderado de su lengua, no pueden ya refrenarla, cuando salen de su boca palabras que no podemos afirmar que no proceden de un origen malo. Tratando con vosotros, me voy a servir de esas palabras que ojalá comprendáis en vuestro corazón de igual manera que no se apartan de vuestra boca. Vosotros soléis jurar por el Paráclito [46]. Si, pues, queréis experimentar la verdad de lo que estoy diciendo, proponeos no jurar. Veréis cómo la costumbre va por donde tiene el hábito de ir. Y lo que lucha contra el alma no es nada más que eso: la costumbre carnal. Ella es, en efecto, la prudencia de la carne que, mientras es tal, mientras es prudencia de la carne, no puede someterse a Dios; pero, una vez que el alma ha sido iluminada, ella deja de ser prudencia de la carne. Se ha dicho que la prudencia de la carne no puede someterse a la ley de Dios, de igual manera que si se dijese que la nieve glaciar no puede ser caliente. Mas como esa nieve se deshace con el calor y deja de ser nieve, de modo que ya puede calentarse, aquella prudencia de la carne, es decir, la prudencia carnal, una vez que nues-

fecerimus aliquid et facti ipsius tenuerit animam perniciosa dulcedo et uoluptas, eadem ipsa consuetudine sua sic inplicatur, ut postea uincere non possit, quod sibi ipsa peccando fabricata est. Videmus multos iurare nolle, sed quia iam consuetudinem lingua tenuit, non posse refrenare, cum ea exeant de ore ipsorum, quae non possumus *(125)* dicere ad mali stirpem non pertinere. Vt enim uobiscum his uerbis agam, quae utinam sicuti de ore uestro non recedunt, ita et corde intellegantur: per paracletum iuratis. Si ergo uultis experiri uerum esse, quod dico, instituite non iurare, uidebitis illam consuetudinem ferri quo solet. Et hoc est, quod aduersus animam pugnat, consuetudo facta cum carne. Ipsa est nimirum carnis prudentia, quae quamdiu ita est, legi dei subici non potest, quamdiu prudentia carnis est; sed inluminata anima desinit illa esse carnis prudentia. Sic enim dictum est prudentiam carnis non posse legi dei esse subiectam, quemadmodum si diceretur glacialem niuem calidam esse non posse. Nullo pacto enim quamdiu nix est, calida esse potest. Sed quemadmodum illa nix calore resoluitur et desinit nix esse, ut possit calescere, **[105]** sic illa carnis prudentia, id est consuetudo facta cum carne, cum

[45] Sobre la génesis de la costumbre pueden leerse las hermosas páginas de *Conf* VIII 5,10. Sobre la costumbre en su relación con el pecado volverá a hablar Agustín en el debate con Félix (II 8).

[46] Es decir, por Manés, a quien consideraban el Paráclito. Véase Introducción general, p.26-27. Que juraban por Manés lo afirma también Agustín en *Faust* XIX 22.

tra mente haya sido iluminada [47] y Dios se haya sometido al hombre entero al arbitrio de su divina ley, en lugar de la costumbre mala del alma entra la costumbre buena. Por lo cual, con toda verdad dijo el Señor que aquellos dos árboles que mencionaste, el árbol bueno y el árbol malo, tienen sus respectivos frutos, es decir, que ni el árbol bueno puede dar malos frutos, ni el árbol malo frutos buenos, sino malos, mientras él es malo. Pensemos ahora en dos hombres, uno bueno y otro malo. Mientras es bueno, no puede dar frutos malos, y mientras es malo no puede dar frutos buenos. No obstante, a fin de que adviertas que el Señor puso el ejemplo de estos dos árboles para indicar mediante ellos la existencia del libre albedrío, y que estos árboles no son dos naturalezas, sino nuestras voluntades, dice él mismo en el Evangelio: *o haced bueno el árbol o hacedlo malo* [48]. ¿Quién hay que pueda hacer una naturaleza? Si, pues, se nos ha mandado que hagamos al árbol bueno o malo, es competencia nuestra elegir lo que queramos. Refiriéndose a este pecado del hombre y a la costumbre carnal del alma, dice el Apóstol: *Que nadie os engañe; toda criatura hecha por Dios es buena.* El mismo Apóstol a quien tú citaste dice también: *Como por la desobediencia de uno se hicieron pecadores muchos, así también por la obediencia de uno a lo mandado se harán justos muchos, pues por un hombre tuvo*

fuerit mens nostra inluminata et ad arbitrium diuinae legis totum hominem sibi deus subiecerit, pro illa consuetudine animae mala facit consuetudinem bonam. Ex quo illae duae arbores, bona arbor et mala arbor, quas commemorasti, uerissime dictum est a domino quod suos fructus habeant, id est neque bonam posse dare malos fructus neque malam bonos, sed malos quamdiu mala est. Accipiamus duos homines: bonum hominem et malum hominem. Quamdiu bonus est, malos fructus dare non potest; quamdiu malus est, fructus bonos dare non potest. Sed ut intellegas istas duas arbores sic esse a domino positas, ut ibi significaretur liberum arbitrium, non naturas esse istas duas arbores, sed uoluntates nostras, ipse ait in euangelio: *Aut facite arborem bonam aut facite arborem malam* (Mt 15,33). Quis est, qui possit facere naturam? Si ergo imperatum est nobis, ut faciamus arborem aut bonam aut malam, nostrum est eligere, quid uelimus. De isto ergo peccato hominis et de ista consuetudine animae facta cum carne apostolus dicit: *Nemo uos seducat; omnis creatura, quae a deo facta est, bona est* (Eph 5,6; 1 Tim 4,4). Dicit idem apostolus, quem tu ipse commemorasti: *Sicuti per unius inobaudientiam peccatores constituti sunt multi, sic et per unius dicto audientiam iusti constituentur multi* (Rom 5,19), *quoniam per* **[106]**

47 Se ha de entender la iluminación de la mente por el bautismo.

48 Este texto evangélico es citado también por Félix (II 2) para fundamentar el dualismo radical. Nótese la variante textual «haced» que sirve a los puntos de vista defendidos por Agustín.

lugar la muerte y por otro la resurrección de los muertos. Así pues, mientras llevamos la imagen del hombre terreno, esto es, mientras vivimos según la carne o, con otro nombre, según el hombre viejo, sufrimos la necesidad de nuestra costumbre, de forma que no hacemos lo que queremos. Mas cuando la gracia de Dios nos haya inspirado el amor divino y nos haya sometido a su voluntad a nosotros a quienes dijo: *Habéis sido llamados a la libertad* y: *La gracia de Dios me ha librado de la ley del pecado y de la muerte* —la ley del pecado es que todo el que peque muera—, nos libraremos de esta muerte cuando comencemos a ser justos. La ley de la muerte es aquella por la que se dijo al primer hombre: *Tierra eres y a la tierra irás.* Todos nacemos de la misma manera porque somos tierra e iremos a la tierra por efecto del pecado del primer hombre. Pero, por la gracia de Dios que nos libra de la ley del pecado y de la muerte, si nos convertimos a la justicia, somos liberados de manera que esa misma carne que nos atormentó con sufrimientos cuando permanecíamos en el pecado, se someterá a nosotros en la resurrección y no nos afligirá con ninguna oposición a que observemos la ley y los mandamientos de Dios [49].

Así pues, como yo te he respondido a ti, dígnate tú contestarme a lo que yo quiero que me contestes: ¿cómo puede suceder que, si existe una naturaleza contraria a Dios, se nos impute el pecado a nosotros, que hemos sido enviados a esa naturaleza, no por nuestra voluntad, sino por el mismo Dios a quien nada podía ocasionar daño?

hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum (1 Cor 15,21). Quamdiu ergo portamus imaginem terreni hominis (cf. 1 Cor 15,49), id est quamdiu secundum carnem uiuimus, qui uetus etiam homo nominatur, habemus necessitatem consuetudinis nostrae, ut non quod uolumus faciamus. Cum autem gratia dei amorem nobis diuinum inspirauerit et nos suae uoluntati subditos fecerit, quibus dictum est: *Vos in libertatem uocati estis* (Gal 5,13), et: *Gratia dei liberauit me a lege peccati et mortis* (Rom 8,2) —lex autem peccati est, ut quicumque peccat, moriatur— ab ista lege liberamur, cum iusti esse coeperimus. Lex mortis est, qua dictum est *(126)* homini: *Terra es et in terram ibis* (Gen 3,19). Ex ipso enim omnes sic nascimur, quia terra sumus, et in terram ibimus propter meritum peccati primi hominis. Propter autem gratiam dei, quae nos liberat a lege peccati et mortis, ad iustitiam conuersi liberamur: ut postea eadem ipsa caro, quae nos poenis torsit in peccatis manentes, subiciatur nobis in resurrectione et nulla aduersitate nos quatiat, quominus legem et diuina praecepta seruemus. Vnde quoniam ego respondi tuis, dignare tu respondere illud, quod desidero, quemadmodum fieri possit, ut, si est deo natura contraria, nobis inputetur peccatum, qui in illam naturam non uoluntate, sed ab ipso deo, cui noceri nihil poterat, missi sumus.

49 Véase *Revisiones* I 15,3.

Fortunato: De idéntica manera a como el Señor dijo también a sus discípulos: *Ved que os envío como ovejas en medio de lobos.* Al respecto ha de saberse que nuestro Salvador no hubiera querido enviar a sus corderos, es decir, a sus discípulos en medio de los lobos con intención hostil, si no existiera alguna realidad contraria que depusiese esa misma intención a semejanza de los lobos, allí adonde había enviado también a sus discípulos, para que las almas que quizá hubieran podido ser engañadas fuesen llamadas de nuevo a su propia sustancia. De aquí resulta manifiesta la antigüedad de nuestros tiempos, que traemos a la memoria, y de nuestros años; antes de la formación del mundo han sido enviadas de esa manera contra la naturaleza contraria, a fin de que sometiéndola con la propia pasión, devuelvan la victoria a Dios [50]. En efecto, el mismo Apóstol dijo que la lucha no es sólo contra la carne y la sangre, sino también contra los principados y potestades, los espíritus malos y el dominio de las tinieblas. Si, pues, los males se hallan en una y otra parte y existe la iniquidad, ya no sólo está el mal en nuestros cuerpos, sino en todo el mundo, donde se ve que se hallan las almas que habitan y se encuentran aprisionadas bajo este cielo [51].

23. *Agustín:* Nuestro Señor envió en medio de los lobos

Fort. dixit: Hoc genere, quemadmodum et dominus dixit discipulis suis: *Ecce mitto uos sicut oues in medio luporum* (Mt 10,16). Hinc sciendum est, quod non inimica mente saluator noster agnos suos, id est discipulos suos in medio luporum **[107]** dirigere uoluit, nisi esset aliqua contrarietas, quae in similitudine luporum eam deponeret, ubi et discipulos suos miserat, ut quae forte in medio luporum animae possent decipi, ad propriam substantiam reuocarentur. Hinc ergo paret antiquitas temporum nostrorum, quam repetimus, et annorum nostrorum ante mundi constitutionem hoc more missas esse animas contra contrariam naturam, ut eandem sua passione subicientes uictoria deo redderetur. Nam dixit idem apostolus, quod non solum esset luctatio contra carnem et sanguinem, sed et contra principes et potestates et spiritalia nequitiae et dominationem tenebrarum (cf. Eph 6,12). Si ergo utrobique mala conuersantur et nequitiae habentur, iam non solum est malum in nostris corporibus, sed in toto mundo, ubi uidentur uersari animae, quae sub caelo isto uersantur et inplicatae sunt.

23. *Aug.* dixit: Agnos suos dominus noster in medium luporum

[50] Aquí nos presenta la finalidad del envío de las almas: devolver con la propia pasión la victoria a Dios. Obviamente esta pasión hay que entenderla desde el dogma maniqueo, la del *Iesus patibilis* (véase Introducción general, p.55), no referida a la muerte en cruz tal como la conciben los católicos.
En el n.33 formulará distintamente la finalidad del envío: «poner límites a la sustancia del mal».

[51] Para los maniqueos no hay seres inanimados, pues todos, incluso las plantas y piedras, tienen un alma racional, es decir, una parte de la sustancia divina. Esta creencia sustenta dogmáticamente el sello de la mano. Véase *Adiman* 22; *Comentario al salmo* 140,12.

sus corderos, es decir, envió a hombres justos en medio de hombres pecadores para que anunciasen el evangelio en el tiempo en que la sabiduría divina e inabarcable asumió al hombre para llamarnos del pecado a la justicia. Las palabras del Apóstol en las que afirma que nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes y potestades, y demás realidades mencionadas, significan esto: decimos que el diablo y sus ángeles cayeron, como también nosotros, por el pecado; que fueron precipitados a la tierra y obtuvieron lo terreno, es decir, los hombres pecadores; que mientras somos pecadores estamos bajo su yugo. De igual manera, cuando seamos justos, estaremos bajo el yugo de la justicia. Contra ellos hemos de combatir para librarnos de su dominio, pasándonos al de la justicia. Así pues, dígnate responder también tú, con brevedad, a mi única pregunta: «¿Podía Dios sufrir daño o no?» Pero te ruego que me respondas: «No podía».

Fortunato: No podía sufrir daño.

24. *Agustín:* ¿Por qué entonces, según vuestra fe, nos envió aquí?

Fortunato: Esto es lo que profesa mi fe: que Dios no podía sufrir daño y que Dios nos envió aquí. Mas como a ti te parecen dos cosas contrarias, dime tú por qué motivo apareció aquí el alma que nuestro Dios desea liberar ahora mediante sus mandamientos y el envío de su propio Hijo.

misit, id est homines iustos in medium hominum peccatorum ad praedicationem euangelii tempore hominis suscepti ab inaestimabili diuina sapientia, ut a peccato ad iustitiam nos uocaret. Quod autem ait apostolus nobis colluctationem non esse aduersus carnem et sanguinem, sed aduersus principes et potestates et cetera, quae sunt commemorata, hoc significat: diabolum et angelos eius sicut etiam nos peccato cecidisse et lapsos esse dicimus et obtinuisse terrena, id est homines peccatores, qui quamdiu peccatores sumus, sub iugo eorum sumus; quemadmodum, cum iusti erimus, erimus sub **[108]** iugo iustitiae; et contra illos luctam habemus, ut migrantes ad iustitiam ab eorum dominatione liberemur. Ergo et tu dignare mihi breuiter ad unum, quod interrogo, respondere. Noceri deo non poterat, an poterat? Sed *(127)* quaeso mihi ut 'non poterat' respondeas.

Fort. dixit: Non poterat noceri.

24. *Aug.* dixit: Quare ergo huc nos misit secundum uestram fidem?

Fort. dixit: Professio mea haec est, quia noceri non poterat deo et quod deus huc nos direxit. Sed quia id tibi contrarium est, tu dic, qua ratione hic adparuit anima, quam nunc cupit deus noster et mandatis et proprio filio directo liberare?

25. *Agustín:* Como veo que no has podido responder a mis preguntas y has optado por preguntarme algo, he aquí que yo satisfago tu deseo; pero no olvides que tú no has contestado a lo que te pregunté. No sé cuántas veces he dicho, no ahora sino poco antes, por qué el alma se halla en este mundo envuelta en miserias. El alma pecó y por eso es miserable. Recibió el libre albedrío y usó de él como quiso; cayó, fue arrojada de la felicidad y envuelta en miserias. Para probarlo aduje el testimonio del Apóstol que dice: *Como por un hombre entró la muerte, así también por otro vino la resurrección de los muertos.* ¿Qué más quieres? Responde, pues, tú: ¿Por qué nos envió aquí Dios, a quien nada podía ocasionar daño?

Fortunato: Lo que ha de investigarse es el motivo por el que el alma vino aquí o por qué Dios quiere liberar de aquí al alma que vive en medio de tantos males.

26. *Agustín:* Por ese motivo te pregunto; es decir, si nada podía ocasionar daño a Dios, ¿por qué nos envió aquí?

Fortunato: Se me pregunta por qué el alma fue enviada aquí o por qué motivo se halla mezclada con el mundo, si el mal no podía dañar a Dios. Pero el motivo está claro en lo que dijo el Apóstol: *¿Dice acaso el vaso de arcilla a quien le modeló: Por qué me has dado esta forma?* Si, pues, hay que buscar una causa, hay que preguntar quién envió al alma sin que le forzase necesidad alguna; si por el contrario existía una ne-

25. *Aug.* dixit: Quoniam uideo te interrogatis meis respondere non potuisse et me aliquid interrogare uoluisse, ecce satisfacio tibi, dummodo memineris te ad id, quod interrogaui, non respondisse. Anima quare hic sit in mundo inuoluta miseriis, non modo, sed paulo ante nescio quotiens a me dictum est. Peccauit anima et ideo misera est. Liberum arbitrium accepit, usa est libero arbitrio, quemadmodum uoluit: lapsa est, eiecta de beatitudine, inplicata miseriis. Ad hoc tibi testimonium recitaui apostoli dicentis: *Sicut per unum hominem mors, sic et per unum resurrectio mortuorum.* Quid quaeris amplius? Vnde tu responde: cui noceri non poterat, quare huc nos misit?

Fort. dixit: Causa haec quaerenda est, cur huc uenerit **[109]** anima aut quare eandem deus hinc cupit liberare, quae in medio malorum uiuit.

26. *Aug.* dixit: Hanc causam abs te quaero. Id est: si deo noceri non poterat, quare huc nos misit?

Fort. dixit: Quaeritur a nobis, si deo malum nocere non possit, cur huc anima missa fuerit, aut qua ratione mundo permixta sit. Quod in eo manifestum est, quod ait apostolus: *Numquid dicit figmentum ei, qui se finxit: Cur me ita formaueris?* (Rom 9,20). Si ergo causanda est haec res, interrogandus est, qui animam direxit nulla cogente se necessitate; si

cesidad para enviar al alma, con razón hay también una voluntad para liberarla [52].

27. *Agustín:* Luego Dios se siente forzado por la necesidad.

Fortunato: Así es en verdad, pero no interpretes con mala intención lo que he dicho, porque no declaramos que Dios esté sometido a la necesidad, sino que envió al alma libremente.

28. *Agustín:* Repite lo que dijiste antes. (Y se repitió: «si por el contrario existía una necesidad para enviar el alma, con razón hay también una voluntad para liberarla»).

Agustín: Lo hemos oído [«si por el contrario existía una necesidad para enviar al alma, con razón hay también una voluntad para liberarla»].

Tú has dicho que hubo una necesidad para enviar al alma. Pero si ahora quieres introducir la voluntad, añado todavía: Si nada podía ocasionar daño a Dios, su voluntad de enviar el alma a tan grandes miserias fue cruel. Como hablo para refutarte, pido perdón a la misericordia del único en quien tenemos la esperanza de ser liberados de todos los errores de los herejes.

Fortunato: Tú afirmas que nosotros decimos que Dios es cruel al enviar el alma; pero afirmas también que Dios hizo al hombre y que le insufló el alma; que por su conocimiento sabía ese alma que se había de ver envuelta en el mal y que, en beneficio de los males, no podía hacerse presente de nuevo en lo que es su herencia. Ahora bien, hacer eso es propio o de un

autem necessitas fuerat mittendi animam, merito est et uoluntas liberandi eam.

27. *Aug.* dixit: Premitur ergo deus necessitate?

Fort. dixit: Iam hoc est: noli ad inuidiam excitare id, quod dictum est, quod non necessitati facimus subditum esse deum, sed uoluntarie misisse animam.

28. *Aug.* dixit: Recita, quod supra dictum est. (Et recitatum est: *Si autem necessitas fuit mittendi animam, merito est et uoluntas liberandi eam.)*

Aug. dixit: Audiuimus *[si autem necessitas fuit mittendi animam, merito est et uoluntas liberandi eam].*

Tu ergo dixisti fuisse necessitatem mittendi animam. Sed si modo uoluntatem uis dicere, et hoc addo: cui noceri nihil poterat, crudelis uoluntas fuerat mittendi animam ad tantas miserias. Quod refellendi causa quia loquor, ueniam **[110]** peto ab illius unius misericordia, in quo spem liberationis habemus ab omnibus erroribus haereticorum.

Fort. dixit: Nos dicere adseueras crudelem esse *(128)* deum mittendo animam; fecisse deum uero hominem et insufflasse in eum animam; quam utique pro sua scientia animam futuram inuolui et beneficio malorum non posse hereditati suae repraesentari. Hoc aut ignorantis est aut dantis

[52] En las palabras de Fortunato aparece una contradicción: se niega y se afirma al mismo tiempo que hubiera una necesidad en Dios. Lo mismo en el número siguiente.

ignorante, o de uno que entrega el alma a los males antes mencionados. He recordado esto porque no ha mucho dijiste que Dios adoptó para sí al alma, no que ella sea de *(ab)* él, pues adoptar consiste en otra cosa.

29. *Agustín:* Recuerdo haber hablado días antes sobre nuestra adopción [53], de acuerdo con el testimonio del Apóstol, quien afirma que hemos sido llamados a la adopción filial. Por tanto, la respuesta no es mía, sino del Apóstol. De ese tema, es decir, de nuestra adopción podemos discutir, si te place, en otro momento; pero respecto a aquella insuflación del alma te responderé cuando tú hayas respondido a mis objeciones.

Fortunato: Yo afirmo que el alma salió para oponerse a la naturaleza contraria, la cual naturaleza no podía ocasionar daño alguno a Dios.

30. *Agustín:* ¿Qué necesidad había de esa salida, si Dios, a quien nada puede ocasionar daño, no tenía nada ante que tomar precauciones?

Fortunato: ¿Consta a nuestra conciencia que Cristo vino de Dios?

31. *Agustín:* Otra vez vuelves a interrogarme; responde a lo que se te preguntó.

Fortunato: Así lo he recibido en mi fe: él vino aquí por voluntad de Dios.

32. *Agustín:* Yo sigo preguntando: ¿Por qué Dios omnipotente, inviolable, inmutable, a quien nada puede dañar envió al alma a estas miserias, al error, a estos sufrimientos?

Fortunato: Está escrito: *Tengo poder para entregar mi alma y poder para recuperarla,* pero no que el alma haya venido por voluntad de Dios.

33. *Agustín:* Pero yo pregunto el motivo, si es que a Dios nada puede dañarle.

Fortunato: Ya dije que nada puede ocasionar daño a Dios y que el alma se halla en la naturaleza contraria, precisamente para ponerle límites; y una vez que la haya reducido dentro de sus límites Dios la recupera para sí [54]. El, en efecto, ha dicho: *Tengo poder para entregar mi alma y poder para recuperarla.* El Padre me ha dado este poder de entregar el alma y de recuperarla. ¿A qué alma se refería Dios que hablaba en el Hijo? Consta que hablaba de nuestra alma, la que se halla en estos cuerpos y que de ella afirma que ha venido por voluntad de Dios y que de nuevo será recuperada por su voluntad.

34. *Agustín:* Todos saben por qué dijo nuestro Señor: *Tengo poder para entregar mi alma y poder para recuperarla,* a saber, porque iba a padecer y a resucitar. Pero yo vuelvo a preguntarte una y otra vez: «Si nada podía causar daño a Dios, ¿por qué envió las almas aquí?»

Fortunato: Para poner límites a la naturaleza contraria.

animam ad haec mala, quae supra memorata sunt. Id commemoraui, quia dixisti —ante tempus non multum— quod adoptauerit sibi deus animam, non quod ab ipso sit; aliud est enim adoptare.

29. *Aug.* dixit: De adoptione nostra memini me ante dies dixisse secundum testimonium apostoli, qui dicit nos uocatos in adoptionem filiorum (cf. Eph 1,5). Non ergo meum fuit illud, sed apostolicum responsum. De qua re, id est de ista adoptione suo tempore, si placet, inquiramus; et de illa insibilatione respondebo, cum tu meis obiectionibus responderis.

Fort. dixit: Progressum dico fuisse animae contra contrariam naturam, quae natura deo nihil nocere poterat.

30. *Aug.* dixit: Quid opus erat isto progressu, ubi nihil habebat deus, quod caueret, cui noceri nihil poterat?

Fort. dixit: Constat apud conscientiam nostram a deo uenisse Christum?

31. *Aug.* dixit: Iterum me interrogas. Ad interrogata responde.

Fort. dixit: Sic accepi in fide, quod uoluntate dei ipse huc uenerit.

[111] 32. *Aug.* dixit: Et ego dico: Deus omnipotens, inuiolabilis, incommutabilis, cui noceri nihil possit, quare huc animam ad miserias, ad errorem, ad ista, quae patimur, misit?

Fort. dixit: Dictum est enim: *Potestatem habeo ponendi animam meam et potestatem accipiendi eam* (Io 10,18), non dixit, quod uoluntate dei progressa est anima.

33. *Aug.* dixit: Ego autem causam quaero, cum deo noceri nihil possit.

Fort. dixit: Nihil noceri deo iam diximus, et in contraria natura esse animam diximus, ideo ut contrariae naturae modum inponeret; modo inposito contrariae naturae sumit eandem deus. Ipse enim dixit: *Potestatem habeo ponendi animam meam et potestatem sumendi eam.* Hanc mihi pater dedit potestatem ponendi animam meam et sumendi eam. Deus ergo, qui loquebatur in filio, de qua anima diceret? *(129)* Constat esse animam nostram, quae in his corporibus habetur, quod dei uoluntate uenerit et de uoluntate ipsius iterum adsumatur.

34. *Aug.* dixit: Vnde dixerit dominus noster *'potestatem habeo ponendi animam meam et potestatem habeo sumendi eam'* omnibus notum est, quia passurus erat et resurrecturus. Ego autem abs te iterum atque iterum quaero: si deo noceri nihil poterat, cur huc animas misit?

Fort. dixit: Naturae contrariae modum inponere.

[53] Ignoramos a qué escrito o sermón pueda referirse. Sobre la adopción según Agustín puede verse P. de Luis, *«Videte iura adoptionis». Notas sobre la adopción en San Agustín,* en *Estudio Agustiniano* 17 (1982) 349-388.

[54] En el n.22 hablaba de devolver la victoria a Dios, sometiendo con su pasión a la naturaleza contraria. La victoria, pues, consiste en poner esos límites, es decir, en reducirla a su propio ámbito.

35. *Agustín:* Luego Dios omnipotente y el sumo de la misericordia, para imponer límites a la naturaleza contraria quiso que ella fuese reducida al orden propio sacándonos a nosotros del nuestro?

Fortunato: Mas por eso la vuelve a llamar a sí.

36. *Agustín:* Si la vuelve a llamar a sí desde un estado de inmoderación [55], desde el pecado, el error, la miseria, ¿qué necesidad había de que el alma sufriera males tan grandes por tanto tiempo, es decir, hasta el fin del mundo, si nada podía causar daño a Dios, quien decís que la envió?

Fortunato: ¿Qué he de responder, pues?

37. *Agustín:* También yo sé que no tienes nada que responder. Cuando yo era oyente vuestro, nunca hallé qué responder a esta cuestión [56], y por ese conducto recibí un aviso divino para que abandonase ese error y retornase a la fe católica [57], o mejor fuese revocado por la misericordia de quien no permitió que siguiese adherido por siempre a ese engaño. Mas, si confiesas que no tienes qué responder, oyéndola y reconociéndola todos los presentes, puesto que son fieles, te expondré la fe católica, si ellos lo permiten y quieren.

Fortunato: Sin prejuicio de mi fe, digo: Las objeciones que

35. *Aug.* dixit: Et omnipotens deus et omnium misericor**[112]**dissimus, ut modum inponeret naturae contrariae, ideo illam moderatam esse uoluit, ut nos inmoderatos efficeret?

Fort. dixit: Sed ideo ad se reuocat.

36. *Aug.* dixit: Si ad se reuocat ab inmoderatione, si a peccato, ab errore, a miseria, quid opus erat tanta mala animam pati per tantum tempus, donec mundus finiatur, cum deo, a quo eam dicitis missam, noceri nihil possit?

(130) *Fort.* dixit: Quid ergo dicturus sum?

37. *Aug.* dixit: Et ego noui non te habere, quid dicas, et me cum uos audirem in hac quaestione numquam inuenisse, quod dicerem, et inde fuisse admonitum diuinitus, ut illum errorem relinquerem et ad fidem catholicam me conuerterem uel potius reuocarem ipsius indulgentia, qui me huic fallaciae semper inhaerere non siuit. Sed si confiteris te non habere, quod respondeas, omnibus audientibus et recognoscentibus, quoniam fideles sunt, catholicam fidem, si permittunt et uolunt, exponam.

Fort. dixit: Sine praeiudicio professionis meae dixerim: illa quae a te

[55] Véase nota 8 de *Las dos almas.*

[56] Es la célebre objeción de Nebridio de que habla en *Conf* VII 2,3 y con la que atosigará al doctor maniqueo Félix. Este dato autobiográfico está confirmado por *Costum* II 12,25.

[57] Agustín había sido catecúmeno católico *(Conf* I 11,17) y había sido educado en la Iglesia católica por su madre. Por eso habla de «retornar».

me presentas, tengo que tratarlas con mis mayores [58]. Si no son capaces de responder a mi pregunta, semejante a la que tú me has hecho ahora, correrá por mi cuenta el venir a investigar eso que me ofreces y que prometes exponerme. También yo deseo que mi alma sea liberada con una fe garantizada.

Agustín: Gracias a Dios.

obponuntur cum retractauero cum meis maioribus, si minus responderint interrogationi huic meae, quae similiter a te nunc mihi offertur, erit in mea contemplatione —quia et ego animam meam cupio certa fide liberari— uenire ad huius rei inquisitionem, quae a te mihi offertur et ostensurum te polliceris.

Aug. dixit: Deo gratias.

[58] Estos «mayores» indican sin duda la jerarquía maniquea (véase Introducción general, p.20). En *Costum* II 8,11 les denomina *primates.* Ignoramos si esos «mayores» residían en Hipona o fuera de ella. Posiblemente fuera, y ésa fue la disculpa que puso para escapar de la ciudad, según indica Posidio *(Vida de Agustín* 6).

REPLICA A ADIMANTO

CONTRA ADIMANTVM

CSEL 25/1 — Vindobonae 1891

RECENSVIT

IOSEPHVS ZYCHA

REPLICA A ADIMANTO

INTRODUCCION

Las *Revisiones* colocan este escrito después del debate con Fortunato, es decir, después de agosto del año 392. Es posterior también a la obra *La fe y el Símbolo,* basada en la exposición que del mismo Símbolo hizo a los obispos de toda Africa reunidos en concilio en Hipona, concilio que tuvo lugar el 8 de octubre del 393. Es posterior, pues, a esta fecha. Mas como entre la obra últimamente mencionada y la que nos ocupa hay otras cuatro, aunque no muy largas [1], hay que retrasar su composición un tiempo prudencial. Teniendo en cuenta sobre todo su volumen relativamente considerable (la segunda obra antimaniquea más grande, después de la *Réplica a Fausto)* no se puede colocar antes del 394.

El origen de la obra hay que verlo, según *Revisiones* (I 21), en el hecho ocasional de que llegaron a sus manos ciertas *disputationes* de Adimanto, de las que se servían los maniqueos en su propaganda contra la Iglesia católica. El texto no nos indica quiénes se las hicieron llegar, aunque es de suponer que fueron los fieles; tampoco menciona el cuándo. Al respecto no sabemos si es ésta la obra a que hace referencia al final de *Las dos almas,* aún como proyecto, en la que mostraría cómo se pueden defender las Escrituras *(Almas* 24). La relativa distancia en el tiempo y el carácter de urgencia que se percibe en la composición de este escrito nos inducen a pensar que no.

¿Quién fue Adimanto? Esta obra nos aporta pocos datos, aunque le menciona explícitamente 14 veces. De él dice que fue uno de los discípulos de Manés, gran doctor de la secta (n.12,1). El primer dato lo confirma en *Revisiones* (I 21) y el segundo el también maniqueo Fausto, según el cual fue un hombre doctísimo al que sólo se le ha de anteponer Manés como objeto de estudio *(Faust* I 2), dato que recogerá Agustín

[1] Estas obras son: *Comentario literal al Génesis (incompleto), El sermón de la montaña, Salmo contra la secta de Donato* y *Réplica a la carta de Donato.* Aunque no se nos ha conservado el último escrito, podemos deducir que no era muy largo del hecho de que constaba sólo de un libro.

también *(Faust* VI 16). En la obra *Contra un adversario de la ley y de los profetas* indica que se le designa con el nombre de Addas (II 42). Pero hay datos extraagustinianos que permiten completar esta información. Según los *Hechos de Arquelao* (XIII 4), escritos en la primera mitad del s.IV probablemente, Adimanto es uno de los tres primeros discípulos de Manés; encargado por él de predicar el maniqueísmo en Egipto según los documentos descubiertos en el Turfán chino. Allí estuvo entre los años 244 y 261 cosechando abundantes éxitos en su labor misionera. En este último año cambió el escenario de su actividad: abandonó Egipto y pasó a Adiabene [2]. Durante el período de su estancia en Egipto es probable que haya venido también al norte de Africa, siendo, por tanto, el apóstol del maniqueísmo también en esta zona, lo que explicaría el gran prestigio de que gozaba en ella [3]. Su labor no fue sólo como predicador, sino también como escritor. Sus obras eran muy conocidas en Africa, como muestra el mismo Fausto. A él alude el obispo maniqueo cuando al hablar sobre por qué no reciben a los profetas afirma que ya los escritos de los antepasados *(parentes)* han demostrado con suficiencia que ellos no profetizaron a Cristo *(Faust* XII 1); en otro texto, sin embargo, le menciona explícitamente con estas palabras: «el doctísimo Adimanto ha sacado ya a la luz y ha descubierto abundantemente la falacia común a la superstición judía y a los semicristianos» (ibid., I 2). Posiblemente hayan sido estos escritos de Adimanto los que fueron condenados por Diocleciano [4]. La obra que llegó a manos de Agustín era un escrito de catequesis mediante la polémica con las posturas católicas frente al Antiguo Testamento. Agustín no nos la ha transmitido tal como le llegó a él, pero nos permite conocerla en su tenor general. Como ya hemos dicho, era una obra contra el Antiguo Testamento. Para atacarlo se servía del Nuevo, precisamente estableciendo una oposición sistemática entre ambos. Agustín nos ha transmitido sólo 28 de esos textos *(capitula)*, que dividimos, siguiendo a Décret [5], en tres grupos:

A) El Dios malo del Pentateuco y de los profetas del Antiguo Testamento (11 *capitula)*.

B) La maldición contra «todo el que pende del madero de la cruz» y la antropología carnal del Deuteronomio (2 *capitula)*.

[2] Puede verse F. DÉCRET, *L'Afrique...* 175.
[3] Así lo muestra Fausto *(Réplica a Fausto* I 2). La hipótesis de la venida a Africa fue defendida ya por I. de Beausobre y P. Monceaux. Véase F. DÉCRET, *L'Afrique...* p.175.
[4] Así lo sugiere F. DÉCRET, *L'Afrique...* p.175.
[5] *L'Afrique...* p.96.

C) La moral y los ritos groseros de la ley (16 *capitula)*.

Que la obra de Adimanto era más amplia es información que nos da el mismo Agustín en las *Revisiones* (I 21). Tras indicarnos que a algunos *capitula* respondió dos veces porque algunas respuestas que ya había elaborado se le perdieron y aparecieron después de elaborada la respuesta por segunda vez, añade que a otros dio solución en sermones al pueblo [6], y, por último, que a otros no respondió porque tareas más urgentes se interpusieron, que le obligaron a abandonar esa tarea y luego se olvidó.

La refutación de Agustín sigue a grandes líneas el método que le es habitual siempre que tiene que refutar obras de otros autores: dar primero el texto y luego refutarlo. Pero en este caso Agustín no lo da en un tenor literal, sino que se limita a presentar el texto del Antiguo Testamento objeto del reproche de Adimanto y luego el texto del Nuevo que le opone, resumiendo a veces la argumentación que explica la oposición. Agustín utilizaba el que podíamos llamar sistema de fichas, es decir, respuestas a cada una de las cuestiones por separado. Eso explica que se pudieran divulgar e incluso perder unas sí y otras no y que otras quedasen sin considerar, pues parece que todo está dominado por la prisa. Al mismo tiempo podemos suponer que no ha seguido el orden fiel y exacto, tal como aparecía en el escrito de Adimanto. Pero que él las divulgó con un orden prefijado permite deducirlo la referencia precisa al capítulo 3 a que hace referencia en el 23.

La información que nos aporta sobre la vida de Agustín es nula; la información sobre el maniqueísmo es amplia en lo que se refiere al aspecto concreto de su comprensión y uso de la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, pero muy pobre por lo que se refiere a la dogmática y moral maniquea. Comencemos por lo primero. Respecto a la Escritura, además de lo ya repetidamente afirmado de la oposición frontal al Antiguo Testamento, nos informa de que rechazaban también los Hechos de los Apóstoles (n.17,5); de que tenían gran aprecio de ciertos apócrifos, como los *Hechos de Tomás* (n.17,2) y *Hechos de Pedro* (n.17,5); al mismo tiempo denuncia los defectos del método exegético de los maniqueos, los principales de los cuales son los siguientes: recurso fácil a la teoría de las interpolaciones (n.3,2; 15,1); interpretar los textos aisladamente y fuera de su contexto (n.3,3; 14,2, etc.); callar lo que no conviene (n.12,4; 28,1). No por conocido es

[6] Entre ellos hay que contar sin duda a los sermones 1 y 12.

de menor interés un dato sobre la corrupción de los códices, al menos en cuanto nos advierte que Agustín era consciente de esa posibilidad y que la tenía en cuenta en su obra polémica (n.28,1).

Por otra parte, la exégesis que hace Agustín es alegórica y espiritual, como ya había hecho en la anterior obra escriturística escrita para refutar a los maniqueos, a saber, el *Comentario literal al Génesis, obra inacabada.* Para escapar a la acusación de arbitrario, se ampara en el hecho de que tal método fue usado ya por los apóstoles, particularmente por Pablo: «ellos expusieron unos pocos misterios para dejarnos la norma conforme a la cual habían de ser comprendidos los demás» (n.12,5).

No obstante que la información sobre la dogmática maniquea sea escasa, no faltan algunos datos, aunque ninguno signifique novedad. Por supuesto, en sus páginas encontramos referencias al dualismo de sustancias (n.26), al combate inicial (n.20,3), a la condenación de la raza de las tinieblas (n.7,1), al Jesús *patibilis* (n.17,4.6), a la metempsícosis (n.12,1-2) y a la creencia de que también los árboles tienen alma racional (n.22).

Por último, nos informa también de la desproporción a favor de los oyentes y en contra de los elegidos entre los miembros de la iglesia maniquea. Mientras los «santos» son pocos, los oyentes constituyen una *turba,* una multitud (n.15,2), pero sin que el dato tenga valor absoluto, es decir, en relación con los católicos. Otro punto interesante es la afirmación de que buscaban ganarse la simpatía de los paganos (n.11 y 13,1), dato que repite Agustín en *Contra Fausto* (XX 5).

* * *

De la obra que nos ocupa existe una traducción castellana en el Códice 12437 de la Biblioteca Nacional española, fol.320ss. Es obra del P. M. de Fominaya y Monteroso, pero se halla inédita. Ninguna más conocemos. En lengua francesa existe la del Abad Burleraux, editores Raulx et Poujoulat (Bar-le-Duc 1869) t.IV p.82-116. Y más reciente la de R. Jolivet y M. Journon, en la *Bibliothèque Augustinienne* 17 (Paris 1961) p.194-375.

BIBLIOGRAFIA

Además de las obras elencadas en la Bibliografía general, indicamos:

Châtillon, F., *Adimantus Manichaei discipulus,* en *Revue du Moyen Âge latin* 10 (1954) 101-203.

De Bruyne, D., *Nouveaux fragments des Actes de Pierre, de Paul, de Jean, d'André et de l'Apocalypse d'Élie,* en *Revue Bénédictine* 25 (1908) 149-160.

Lupieri, E., *Agostino e Ireneo,* en *Vetera Christianorum* 15 (1978) 113-115.

Swift, L. J., *Augustine on War and Killing,* en *Harvard Theological Review* 66 (1973) 369-383.

TOMADO DE LAS REVISIONES I 21 (22)

REPLICA A ADIMANTO, DISCIPULO DE MANES. LIBRO UNICO

1. Por aquella misma época llegaron a mis manos ciertas controversias escritas por Adimanto, que había sido uno de los discípulos de Manés, contra la Ley y los Profetas. En ellas intentaba demostrar que los escritos evangélicos y apostólicos les eran contrarios. Yo le respondí poniendo delante sus palabras y dando luego mi respuesta. Todas ellas las incluí en un único libro. A algunas cuestiones les di no sólo una respuesta, sino dos, porque la que había dado para mi uso particular se había perdido y la hallé después, cuando ya había elaborado otra. A algunas de esas cuestiones les di solución en sermones al pueblo predicados en la iglesia; a varias otras aún no he respondido. Quedaron sin respuesta algunas que fueron dejadas de lado al urgirme más otros asuntos, a lo que hay que añadir el efecto del olvido.

2. En este libro dije: *Antes de la venida del Señor, aquel pueblo que recibió el Antiguo Testamento se mantenía bajo ciertas sombras y figuras de las realidades, según una admirable y ordenadísima planificación temporal; con todo, se halla en él un tan grande anuncio y predicación del Nuevo Testamento que ni en el evangelio ni en la disciplina apostólica se encontrará nada, aunque se trate de preceptos y promesas arduos y divinos, que no se halle también en los libros del Antiguo Testamento* (n.3 [4]). Tenía que haber añadido un «casi» y haber dicho: *que en el evangelio o en la disciplina apostólica no se encontrará* casi *nada, aunque se trate de preceptos y promesas arduos y divinos, que no se hallen también en los libros del Antiguo Testamento.* ¿Qué es, si no, lo que dice el Señor en el Sermón de la montaña presente en el evangelio: *Oíd que se dijo a los antiguos* esto; *yo en cambio os digo* esto otro, si él no mandó nada que no estuviese ya preceptuado en aquellos libros antiguos? Además en ningún texto leemos que se haya prometido a aquel pueblo el reino de los cielos; no se halla entre las promesas de la ley dada por Moisés en el monte Sinaí, a lo que llamamos con propiedad Antiguo Testamento. El Apóstol dice que está prefigurado por la esclava de Sara y su hijo; pero allí está figurado también el Nuevo Testamento por la misma Sara y su hijo. Por tanto, si se examinan las figuras, se halla profetizado allí todo lo que se ha hecho realidad o se espera que se haga realidad en Cristo. Con todo, pensando en ciertos preceptos no figurados, sino en su sentido literal, que no se hallan en el Antiguo, sino en el Nuevo Testamento, es más

EX LIBRIS RETRACTATIONVM (I 21; PL I 22)

[CSEL 36,100-104] *(PL 32,618-620)*

CONTRA ADIMANTVM MANICHEI DISCIPVLVM LIBER VNVS

1. Eodem tempore uenerunt ad manus meas quaedam disputationes Adimanti, qui fuerit discipulus Manichei, quas conscripsit aduersus legem et prophetas, uelut contraria eis euangelica et apostolica scripta demonstrare conatus. Huic ego respondi uerba eius ponens eisque reddens responsionem meam. Quod hic uno uolumine inclusi et in eo quibusdam quaestionibus non semel, sed iterum respondi, quoniam quod pro me responderam perierat et tunc inuentum est, cum iam iterum respondissem. Aliquas sane earundem quaestionum popularibus ecclesiasticis sermonibus solui; adhuc etiam quibusdam non respondi; aliquae remanserunt, quae rebus aliis magis urgentibus praetermissae sunt cumulo quoque obliuionis adiuncto.

2 *(2).* In hoc dixi: *Certis enim quibusdam umbris et figuris rerum ante domini aduentum secundum mirabilem atque ordinatissimam distributionem temporum populus ille tenebatur, qui testamentum uetus accepit; tamen in eo tanta praedicatio et praenuntiatio noui testamenti est, ut nulla in euangelio atque apostolica doctrina reperiantur quamuis ardua et diuina praecepta et promissa, quae illis etiam libris ueteribus desint.* Sed addendum erat 'paene' atque dicendum: *Vt* paene *nulla in euangelio atque apostolica doctrina reperiantur quamuis ardua et diuina praecepta et promissa, quae illis etiam libris ueteribus desint.* Quid est enim, quod in sermone euangelico in monte dominus dicit: *Audistis, quia dictum est antiquis hoc; ego autem dico uobis hoc* (Mt 5,21s), si nil ipse amplius praecepit, quam praeceptum est in illis ueteribus libris? Deinde *regnum caelorum* (Mt 5,3.10.20; 7,21; 18,3) illi populo fuisse promissum non legimus in his, quae promissa sunt lege data per Moysen in monte Sina (cf. Ex 19,3ss), quod proprie uetus dicitur testamentum, quod praefiguratum dicit apostolus per ancillam Sarrae et filium eius (cf. Gal 4,22ss); sed et ibi figuratum est et nouum per ipsam Sarram et filium eius. Proinde si figurae discutiantur, omnia ibi prophetata reperiuntur, quae sunt praesentata uel expectantur praesentanda per Christum. Verum tamen propter quaedam praecepta non figurata, sed propria, quae non in uetere, sed in nouo inueniuntur, cautius et modestius diceretur paene *nulla*

prudente y más adecuado afirmar que no hay en éste «casi» ninguno, antes que decir que no hay ninguno, que no se halle también allí, aunque también allí existan los dos preceptos, el del amor a Dios y el del amor al prójimo, a que referir rectamente todos los preceptos de la ley, de los profetas, del evangelio y de los apóstoles.

3. Lo que también dije: *El término «hijo» se aplica en las Escrituras de tres maneras* (n.5 [1]), es una afirmación no bien pensada. En efecto, pasé sin duda por alto ciertas otras maneras: así se dice «hijo de la gehenna» o «hijo adoptivo», formas que no se entienden de la filiación por la naturaleza, ni por la doctrina, ni por la imitación, los tres únicos modos de los que puse un ejemplo, como si fueran los únicos: hijo por naturaleza: los judíos, hijos de Abrahán; hijos por la doctrina: aquellos a quienes el Apóstol llama hijos suyos por haberles dado a conocer el evangelio; hijos por la imitación: nosotros somos hijos de Abrahán, cuya fe imitamos.

4. Dije: *Cuando se haya revestido de incorrupción y de inmortalidad, ya no será carne ni sangre* (n.12 [5]). Afirmé que no será carne entendiendo por ella la corrupción carnal, pero no entendida en su sustancia, según la cual incluso al cuerpo del Señor se le llamó carne después de su resurrección.

5. En otro lugar escribí: *Porque nadie puede obrar el bien, si no cambia su voluntad. Que esto cae bajo nuestro poder está indicado en otro texto que dice: «Haced el árbol bueno y su fruto será bueno, o haced el árbol malo y su fruto será malo»* (n.26). Estas palabras no van contra la gracia de Dios que predicamos. Es cierto que está en las posibilidades del hombre el cambiar su voluntad a mejor, pero tal posibilidad es nula si no la da Dios de quien se dijo: *Les dio poder de hacerse hijos de Dios.* Como esto está en nuestro poder porque lo hacemos cuando queremos, nada existe en nuestro poder como la misma voluntad. Pero la voluntad la prepara el Señor. De esta manera, pues, da el poder.

6. Así ha de entenderse también lo que dije después: *Está en nuestro poder el merecer ya el ser injertados por su bondad, ya el ser talados por su severidad* (n.27), porque en nuestro poder no está sino lo que alcanzamos con nuestra voluntad. Cuando el Señor la prepara haciéndola fuerte y poderosa, el realizar las obras que pide la piedad resulta fácil, incluso cuando haya sido difícil o imposible.

7. Este libro empieza así: *De eo quod scriptum est: In principio Deus fecit coelum et terram.*

quam *nulla* hic esse, quae non sint et illic, quamuis illic sint duo illa praecepta de dilectione dei et proximi (cf. Leu 19,18; Deut 6,5; Mt 5,43; 19,19; 22,37.39), quo rectissime omnia et legitima et prophetica et euangelica et apostolica referuntur.

3 *(3).* Item quod dixi: *Tribus modis in scripturis filiorum nomen accipitur,* minus considerate dictum est. Et alios enim quosdam modos sine dubio praetermisimus, sicut dicitur *filius gehennae* (Mt 23,15) uel *filius adoptiuus* (Rom 8,15; Gal 4,5), quae utique nec secundum naturam nec secundum doctrinam nec secundum imitationem dicuntur. Quorum trium modorum, tamquam sola sint, exempla reddidimus: secundum naturam, sicut Iudaei *filii Abrahae* (Io 8,37), secundum doctrinam, sicut filios suos quos euangelium docuit apostolus uocat (cf. 1 Cor 4,14-15), secundum imitationem, sicut *filii Abrahae nos sumus* (Gal 3,7), cuius imitamur fidem (cf. Hebr 13,7).

4. Quod autem dixi: *Cum induerit incorruptionem et inmortalitatem* (1 Cor 15,54), *iam non caro et sanguis erit,* secundum corruptionem carnalem dictum est carnem non futuram, non secundum substantiam, secundum quam et domini corpus post resurrectionem caro appellata est (cf. Lc 24,39).

5 *(4).* Alio loco: *Nisi quisque,* inquam, *uoluntatem mutauerit, bonum operari non potest. Quod in nostra potestate esse positum alio loco docet, ubi ait: «Aut facite arborem bonam et fructum eius bonum, aut facite arborem malam et fructum eius malum»* (Mt 12,33). Quod non est contra gratiam dei, quam praedicamus. In potestate est quippe hominis mutare in melius uoluntatem; sed ea potestas nulla est, nisi a deo detur, de quo dictum est: *Dedit eis potestatem filios dei fieri* (Io 1,12). Cum enim hoc sit in potestate, quod, cum uolumus, facimus, nihil tam in potestate quam ipsa uoluntas est. Sed *praeparatur uoluntas a domino* (Prou 8,35 sec.LXX). Eo modo ergo dat potestatem.

6. Sic intellegendum est et quod dixi postea: *In nostra potestate esse, ut uel inseri bonitate dei uel excidi eius seueritate mereamur,* quia in potestate nostra non est, nisi quod nostra assequimur uoluntate, quae cum fortis et potents *praeparatur a domino,* facile fit opus pietatis, etiam quod difficile atque inpossibile fuit.

7. Hic liber sic incipit: *De eo, quod scriptum: in principio deus fecit caelum et terram* (Gen 1,1).

REPLICA A ADIMANTO

Gén 1,1-5 y Jn 1,10 no se oponen

1. Sobre las palabras: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra,* hasta aquellas otras: *Y tuvo lugar la tarde y tuvo lugar la mañana: el día primero.* En el culmen de la necedad los maniqueos piensan que este texto [1] de la ley se opone al Evangelio [2]. Argumentan que en el Génesis está escrito que Dios hizo por sí mismo el cielo y la tierra y la luz, mientras que en el Evangelio se lee que el mundo fue fabricado por nuestro Señor Jesucristo, allí donde se dijo: *El mundo fue hecho por él y el mundo no lo conoció.* Se les refuta de tres maneras. La primera: en las palabras *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra,* el cristiano percibe la Trinidad misma que se refiere no sólo al Padre, sino también al Hijo y al Espíritu Santo. En efecto, no creemos en tres dioses, sino en un único

CONTRA ADIMANTVM [a]

[CSEL 25/1,115] *(PL 42,129)*

1 *(PL I).* De eo quod scriptum est: *In principio fecit deus caelum et terram* usque ad id quod scriptum est: *Et factum est uespere et factum est mane dies una* (Gen 1,1-5). Hoc capitulum legis aduersum esse euangelio stultissimi Manichaei arbitrantur dicentes in genesi scriptum esse, quod deus per se ipsum fecerit caelum et terram et lucem, in euangelio autem scriptum esse per dominum nostrum Iesum Christum fabricatum esse mundum, ubi dictum est: *Et mundus factus est per ipsum, et mundus (130) illum non cognouit* (Io 1,10). Tribus enim modis refelluntur. Primo quia cum dicitur: *In principio fecit deus caelum et terram,* trinitatem ipsam christianus accipit, ubi non solus pater, sed et filius et spiritus sanctus intellegitur. Non enim tres deos sed unum deum credimus: patrem

[1] El término latino es *capitulum,* literalmente «capítulo». Pero en este libro, como en los demás escritos de Agustín y autores maniqueos, «capítulo» no ha de entenderse en el sentido moderno cuando se refiere a la Biblia, puesto que la división en capítulos y versillos es relativamente reciente (s.xvi). Según P. Monceaux, *capitulum* sería un término técnico en uso en la catequesis cristiana de la época. El *capitulum* designaba en el lenguaje eclesiástico una cita de la Escritura; luego, por extensión, la doctrina que se sacaba, la discusión sobre ese punto de la doctrina o la controversia sobre él *(Le manichéen Faustus de Milevi. Restitution de ses capitula* [Paris 1933] p.16). Véase F. Décret, *Aspects...* p.65, n.1. En esta obra el término *capitulum* aparece ocho veces en los nn.1; 3,3; 4; 7,1.

[2] Las objeciones de los maniqueos a este texto pueden verse en *Génes* I 2,3.

a] Contra Adimantum Manichaei discipulum PL.

Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, aunque el Padre sea Padre y el Hijo Hijo y el Espíritu Santo Espíritu Santo. Hablar aquí de esa Trinidad nos llevaría lejos. La segunda: En las palabras *Dijo Dios: «Hágase», y se hizo,* es de necesidad entender que lo que hizo lo hizo por el Verbo. Ahora bien, el Verbo del Padre es el Hijo. Así, pues, este texto del Génesis en que leemos *Y dijo Dios: «Hágase la luz»* no se opone al del Evangelio donde se afirma que *el mundo fue hecho por él,* es decir, por nuestro Señor, puesto que él es el Verbo del Padre, por quien fueron hechas todas las cosas. La tercera y última: Si en el Génesis no hay que pensar en el Hijo, dado que no se afirma explícitamente que Dios obrase por él, tampoco en el Evangelio alimenta Dios a las aves o viste a los lirios o hace otra infinidad de cosas por medio del Hijo, puesto que el mismo Señor dice que las hace Dios Padre, sin afirmar que las hace por el Hijo. Añaden, además, el testimonio del Apóstol, quien dice de nuestro Señor Jesucristo: *El es el primogénito de toda criatura, y todas las cosas han sido hechas por él en el cielo y en la tierra, tanto las visibles como las invisibles.* Afirman que este texto se opone también al del Génesis, en el que se dice que Dios hizo el mundo, sin que el Hijo sea específicamente nombrado. Se equivocan plenamente. No advierten que si ello fuera así, el mismo Apóstol se contradiría a sí mismo, puesto que en otro lugar se refería a una sola persona, *de quien, por quien y en quien existen todas las cosas,* sin nombrar al Hijo. Del mismo modo que aquí no se nombra al Hijo, pero se le

et filium et spiritum sanctum, quamuis pater pater sit et filius filius et spiritus sanctus spiritus sanctus. De qua unitate trinitatis hoc loco longum est disputare. Deinde quia ubi dicitur: *Dixit deus: Fiat, et factum est,* ibi necesse est in*(131)*tellegatur per uerbum eum fecisse, quod fecit. Verbum autem patris est filius. Non ergo repugnat hoc capitulum **[116]** geneseos, ubi scriptum est: *Et dixit deus: Fiat, et factum est,* illi loco euangelii, ubi dicitur: *Et mundus per eum factus est,* id est per dominum nostrum, quia ipse est uerbum patris, per quod facta sunt omnia. Postremo si propterea in genesi non intellegitur filius, quia non est dictum, quod per filium deus fecerit, nec in euangelio per filium deus et aues pascit et lilia uestit (cf. Mt 6,26ss) et cetera innumerabilia, quae ipse dominus dicit deum facere patrem, quamuis non dicat, quod ea per filium faciat. Quod autem etiam testimonium apostoli adiungunt, quod ait de domino nostro Iesu Christo: *Ipse est primogenitus totius creaturae; et omnia per ipsum facta sunt in caelis et in terris, uisibilia et inuisibilia* (Col 1,15-16) et hoc capitulum aduersum esse dicunt genesi, ubi deus ita dicitur fecisse mundum, ut specialiter filius ibi non sit nominatus, uehementer errant; ea non uident, si ita est, ipsum apostolum sibi esse contrarium, cum alio loco unum dicit: *Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia* (Rom 11,36) et filium non nominat. Quomodo autem hic

sobrentiende, así también sucede en el Génesis. Y como estos dos textos paulinos no se oponen, así tampoco se oponen el Génesis y el Evangelio.

GÉN 2,2 Y JN 5,17 NO SE OPONEN

2 [1]. Sobre este texto: *Y Dios concluyó en el día sexto todas las obras que hizo, y en el séptimo descansó de la totalidad de esas obras que había creado.* También a este texto levantan reproches los maniqueos y afirman que se opone al Nuevo Testamento, porque en el Génesis se indica que Dios descansó en el séptimo día de todas las obras que hizo, mientras que en el Evangelio dice el Señor: *Mi Padre sigue obrando hasta el presente* [3]. Pero en ningún modo se contradicen. El Señor, en efecto, refuta el error de los maniqueos, que pensaban que Dios había descansado el séptimo día, de manera que a partir de entonces ya no había vuelto a obrar nada más. Pero él descansó de todas las obras que había hecho en el sentido de que ya no haría más el mundo con todo lo que contiene, sin afirmar por otra parte que fuese a cesar también en el gobierno del mismo. No se dice: Descansó Dios de toda obra, como si luego ya no obrase más, sino *Descansó Dios de todas las obras que hizo,* de manera que en adelante iba a continuar obrando, no en la creación del mundo, obra de la que ya había cesado después de concluirlo, sino en su gobierno, obra de la que el Señor dejó claro que se seguía ocupando. Aquel descanso no ha de entenderse como si tras la fatiga Dios hubiera buscado un

filius nominatus non est, intellegitur tamen, ita et in genesi; et quomodo sibi haec duo capitula Pauli non aduersantur, ita nec genesis euangelio.

2 *(PL II.1).* De eo quod scriptum est: *Et consummauit deus die sexto omnia opera sua, quae fecit, et in septimo requieuit ab eisdem omnibus operibus suis quae fecerat* (Gen 2,2). Huic etiam loco Manichaei calumniam mouent et dicunt nouo testamento aduersari, quod in genesi scriptum est deum septimo die requieuisse ab omnibus operibus suis, quae fecit, **[117]** quoniam dominus in euangelio dicit: *Pater meus usque modo operatur* (Io 5,17). Quod nullo modo contrarium est. Dominus enim Iudaeorum refellit errorem, qui putabant sic requieuisse deum die septimo, ut ex illo prorsus nihil operaretur. Requieuit autem ab omnibus operibus suis, quae fecit, ut iam ultra non faceret mundum cum omnibus, quae in eo sunt, non tamen, ut etiam a mundi administratione requiesceret. Non enim scriptum est: *Requieuit deus ab omnibus operibus,* ut deinceps non operaretur, sed scriptum est: requieuit deus ab omnibus operibus suis, quae fecit, ut deinde non in faciendo mundo, a quo opere post perfectionem cessauerat, sed in administrando operaretur, in quo opere eum esse dominus intimauit. Nec illa requies, quasi post laborem

[3] Lo mismo en *Génes* I 22,33.

reposo; significa más bien que cesó de formar las naturalezas de las cosas una vez concluidas éstas, aunque él continúe obrando hasta el presente en el gobierno de las mismas.

[2]. Los judíos no entendían la observancia del sábado. Pensaban que era preciso descansar también de las obras necesarias para la salud de los hombres. Por eso mismo el Señor les arguye con magnífica comparación en otros lugares, sirviéndose de la oveja que cayó a un pozo, y del jumento al que hay que sacar para llevarlo a abrevar. Los cristianos cesan de observar carnalmente el sábado no porque lo hayan repudiado, sino porque lo han comprendido [4]. Lo guardan espiritualmente los santos que entienden la voz del Señor que llama al descanso con estas palabras: *Venid a mí los que estáis fatigados y yo os aliviaré. Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón y hallaréis descanso para vuestras almas. Mi yugo es suave y mi carga ligera.* Este sábado, es decir, este descanso es lo que simboliza aquel texto de la Escritura que los judíos no comprendían. Ellos observaban carnalmente la sombra acomodada a aquel tiempo, mientras que el cuerpo, por así hablar, de esa sombra, es decir, la verdad, se nos daría a nosotros. Mas como aquel descanso de Dios es mencionado tras la creación del mundo, de idéntica manera conseguiremos el descanso que se nos promete después de las obras que hemos de realizar en este mundo, si fueren hechas conforme a la justicia, es decir, en la séptima y última etapa

deum pausam quaesisse, sed ab instituendis rerum naturis post earum rerum perfectionem cessasse significat, quamuis usque adhuc in administrandis operetur.

(2). Sabbati autem obseruationem non intellegebant Iudaei, qui putabant ab iis etiam operibus, quae ad salutem hominum ualent, oportere cessari. Vnde illos dominus etiam aliis locis de oue, quae in puteum cecidit, et iumento, quod soluendum est, ut ad aquam ducatur (cf. Lc 14,5; 13,15), mirifica comparatione redarguit. Sabbatum autem non repudiatum, sed *(132)* intellectum a christianis destitit quidem carnaliter obseruari, sed spiritaliter retinetur a sanctis, qui intellegunt uocem domini uocantis ad requiem et dicentis: *Venite ad me, qui laboratis, et ego uos reficiam; tollite iugum meum super uos et discite a me, quia mitis sum et humilis corde et inuenietis requiem* **[118]** *animabus uestris. Iugum enim meum lene est et sarcina mea leuis est* (Mt 11,28ss). Hoc sabbatum, id est hanc requiem scriptura illa significat, quam Iudaei non intellegebant et pro temporum dispensatione carnaliter sequebantur umbram, cuius umbrae quasi corpus, id est ueritas nobis danda erat. Sed quemadmodum illa requies dei post fabricatum mundum insinuatur, sic requiem, quae nobis promittitur, post opera, quae in hoc mundo habemus, si iusta fuerint, consequemur, septima scilicet eademque ultima parte saeculi, de

[4] Sobre el sábado volverá a hablar en 16,2.

del mundo. Hablar de ella exigiría mucho tiempo. Así pues, el Señor no anula la Escritura del Antiguo Testamento, pero obliga a entenderla. No disolvió el sábado en modo que perezca lo significado por él, sino que más bien lo abre para que se revele lo que estaba oculto [5].

Gén 2,18-24 y Mt 19,29 no se oponen

3 [1]. Sobre el texto del Génesis: *Y dijo Dios: «No es bueno que el hombre esté solo. Hagámosle una ayuda». Y Dios infundió a Adán un sueño y se durmió; y Dios tomó una de sus costillas, y de ella formó a Eva que presentó a Adán, y dijo: «Así abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer»*. También a este texto atacan los maniqueos afirmando que va contra el Nuevo Testamento. En el Génesis está escrito que Dios formó la mujer y que la unió al varón, mientras que en el Evangelio dice el Señor: *Todo el que abandone casa o mujer o padres, o hermanos, o hijos, por el reino de los cielos, recibirá en el tiempo presente el séptuplo* [6] *y en el futuro poseerá la vida eterna*. Ante esta acusación me maravilla que haya llegado a tanto su ceguera o, mejor, no me causa maravilla. *Su malicia les cegó*, según está escrito. ¿Quién no ve la cantidad de preceptos que hay en el Nuevo Testamento sobre el amor a la propia mujer? ¿Por qué prefieren decir que el Antiguo Testamento se opone a esa frase del Señor en

qua longum est disputare. Non ergo dominus rescindit scripturam ueteris testamenti, sed cogit intellegi, nec sabbatum soluit, ut pereat quod figurabatur, sed aperit potius, ut adpareat quod tegebatur.

3 *(III.1).* De eo quod scriptum est in genesi: *Et dixit deus: Non est bonum solum hominem esse; faciamus ei adiutorium. Et inmisit deus Adae somnum et obdormiuit; et sumpsit unam de costis eius, ex qua formauit Euam, quam adduxit ad Adam et ait: ideo relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae* (Gen 2,18.21.22.24). Huic rursus loco Manichaei calumniantur dicentes contra nouum testamentum esse istam sententiam, qua deus scribitur et formasse mulierem et uiro coniunxisse, propterea qui in euangelio dicit dominus: *Omnis qui reliquerit domum aut uxorem aut parentes aut fratres aut filios propter regnum caelorum, septies tantum accipiet in hoc tempore et in futuro saeculo possidebit uitam aeternam* (Mt 19,29; Mc 10,29; Lc 18,9). In qua calumnia miror eos sic esse caecatos uel potius non miror; *excaecauit enim illos*, sicut scriptum est, *malitia eorum* (Sap 2,21). Sed tamen quis non uideret tanta in nouo **[119]** testamento praecepta de uxore diligenda? Cur enim potius uetus testamentum dicunt aduersari huic sententiae

[5] Véase, al respecto, G. Folliet, *La typologie du Sabbat chez saint Augustin*, en *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956) 378-380.385-390.

[6] Todos los manuscritos escriben *septies* y Agustín mismo dice también *septies* en el sermón 303,2. En cambio, en el sermón 326,2 habla del *centuplum*. La Vulgata, a su vez, escribe *centies*.

la que ordena abandonar a la mujer por el reino de los cielos, y no afirmar que el mismo Nuevo Testamento se contradice? Afirmarlo sería un crimen. Por tanto, las cosas que a los no entendidos les parecen opuestas, han de ser comprendidas, no acusadas temerariamente.

El Evangelio no se contradice

[2]. Los judíos preguntaron al Señor si le agradaba el que se despidiese a la mujer tras haberle dado el acta de repudio. El les respondió: *¿No habéis leído que quien al principio los creó varón y mujer les dijo: «Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán dos en una sola carne, y así ya no son dos, sino una sola carne? Por tanto, lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre». Y le replican: «¿Por qué entonces Moisés mandó darle el acta de repudio y despedirla?» Y Jesús les dice: «Porque Moisés os permitió despedir a vuestras mujeres por la dureza de vuestro corazón; pero al comienzo no fue así. Yo os digo: Todo el que abandone a su mujer —salvo en caso de fornicación— la hace adulterar, y si él toma otra, comete adulterio»*. Aquí tienen confirmada por boca del mismo Señor la frase del Antiguo Testamento contra la ignorancia de los judíos. Al mismo tiempo dio testimonio a Moisés, por haber permitido que se diese el repudio en atención a la dureza de su corazón. ¿Acaso llegan a afirmar que el Evangelio se contradice a sí mismo? Si dicen que este texto es falso y que ha sido añadido por corruptores

domini, qua dicit relinquendam esse uxorem propter regnum caelorum, et non ipsum nouum sibi aduersari? Quod nefas est dicere. Intellegenda enim sunt, non temere accusanda, quae inperitis uidentur esse contraria.

(2). Nam et dominus interrogatus a Iudaeis, utrum ei placeret dato libello repudii dimittere, respondit eis dicens: *Non legistis, quoniam qui fecit ab initio masculum et feminam et dixit: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una. Itaque iam non sunt duo, sed una caro. Quod ergo deus coniunxit, homo non separet. Et dicunt illi: quid ergo Moyses mandauit dari libellum repudii et dimittere? Dicit illis Iesus: quia ad duritiam cordis uestri permi(133)sit uobis Moyses dimittere uxores uestras; ab initio autem non fuit sic. Dico autem uobis: Quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob causam fornicationis, facit eam moechari, et ipse si alteram duxerit, adulterium committit* (Mt 19,3-9). Ecce habent confirmatam sententiam ueteris testamenti ab ipso domino aduersum inperitiam Iudaeorum. Simul etiam Moysi perhibuit testimonium, quod propter duritiam eorum repudium dari permisit. Numquid etiam euangelium euangelio dicunt esse contrarium? Quod si dicunt hoc capitulum falsum esse et a corruptoribus

de las Escrituras —es lo que suelen decir cuando no hallan qué contestar [7]—, ¿qué argüirán si otro dice que el texto interpolado y falsificado es el aportado por ellos, es decir, las palabras del Señor: *Todo el que deje casa o mujer o padres o hijos por el reino de los cielos,* etc.? No entienden los miserables que al decir tales cosas intentan echar por tierra toda la fe cristiana. La fe verdadera y la disciplina de la Iglesia católica asegura que son verdaderas las dos afirmaciones: que son palabras del Señor y que en ningún modo se contradicen, puesto que tanto la unión del marido y la mujer como el abandono de la mujer por el reino de los cielos procede del Señor. Del hecho de que Jesucristo haya resucitado muertos y los haya devuelto a la vida, no se sigue que no haya que abandonarla por el reino de los cielos. De igual manera, aunque el Señor haya dado la mujer al marido, hay que abandonarla, si fuera preciso, por el reino de los cielos. Esto no es siempre necesario, como dice el Apóstol: *Si un bautizado tiene una mujer no creyente y ésta consiente en convivir con él, no la despida.* Lo cual significa que, si no consiente en cohabitar con él, es decir, si detesta en él la fe cristiana, ha de abandonarla por el reino de los cielos. Así lo dice el mismo Apóstol a continuación: *Si el no creyente se va, que se vaya; el hermano o la hermana no están sometidos a servidumbre en tales casos.* Por tanto, si alguno abandona el reino de los cielos porque no quiere dejar a su

scripturarum esse additum —nam hoc solent, quando non inueniunt, quid respondeant, dicere— quid? si adius dicat illud esse inmissum et falsum, quod ipsi proferunt dicente domino: *Omnis, qui reliquerit domum aut uxorem aut parentes aut filios* **[120]** *propter regnum caelorum* et cetera. Non intellegunt miseri, quemadmodum omnem fidem christianam, cum ista dicunt, conentur euertere. Fides autem uera et ecclesiae catholicae disciplina utrumque uerum et a domino dictum esse confirmat et nullo modo esse contrarium, quia et coniunctio mariti et uxoris a domino est et relictio uxoris propter regnum caelorum a domino est. Non enim quia suscitauit Iesus Christus mortuos et dedit eis uitam, propterea ipsa uita non est relinquenda propter regnum caelorum. Sic ergo quamuis dominus dederit uxorem uiro, relinquenda est tamen, si opus est, propter regnum caelorum. Non enim hoc semper necesse est, sicut apostolus dicit: *Si quis fidelis habet uxorem infidelem et haec consentit habitare cum illo, non dimittat eam* (1 Cor 7,12). Significat utique, quod, si non consentit habitare cum illo, id est si execratur in illo fidem Christi et non eum patitur, quod christianus est, relinquenda est propter regnum caelorum; sicut idem apostolus in sequentibus dicit: *Quod si infidelis discedit, discedat; non est enim seruituti subiectus frater aut soror in huiusmodi* (ib., 7,15). Si quis ergo relinquit regnum caelorum, dum non uult relinquere uxorem

[7] Sobre las interpolaciones, véase Introducción general, p.41 y 112ss.

mujer que no soporta a un marido cristiano, tiene la reprobación del Señor. Y al mismo tiempo, si algún marido deja a su mujer dándole el acta de repudio cuando no existe el motivo de la fornicación, o el de obtener el reino de los cielos, tiene igualmente la reprobación del Señor. Así pues, ni estos dos textos del Evangelio se contradicen recíprocamente, ni tampoco el Nuevo Testamento contradice al Antiguo, puesto que en él la mujer se une al varón para merecer ambos la posesión del reino de los cielos. Y, en consecuencia, se ordena abandonar a la mujer si es un impedimento para que el varón obtenga ese reino de los cielos.

San Pablo confirma el Antiguo Testamento

[3]. Cuando el Apóstol amonesta a los cristianos, tanto a los maridos como a las mujeres, ¿qué les dice? *Varones, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella* y *las mujeres estén sometidas a sus maridos como al Señor, porque también la Iglesia está sometida a Cristo.* El texto del Antiguo Testamento del que se mofan esos miserables, a saber: *Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne,* el mismo Apóstol lo acepta como encubridor de un gran misterio cuando dice: *Esto es un gran misterio, pero yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia.* Y luego añade: *Con todo, que cada cual ame a su mujer como a sí mismo; la mujer, en cambio, tema a su marido.* En otro lugar muestra con toda evidencia

non ferentem christianum uirum, inprobatur a domino; et item si quis uir relinquit uxorem dato libello repudii, cum causa no existit aut fornicationis aut obtinendi regni caelorum, similiter inprobatur a domino. Ita nec ista duo capitula euangelica inueniuntur sibi esse contraria nec euangelium ueteri testamento, quia ibi uxor coniungitur uiro, ut simul mereantur possidere regnum caelorum; et ita uxor relinquenda esse praecipitur, si uirum inpediat ad possidendum regnum caelorum.

[121] *(3).* Et ideo quando christianos utrosque apostolus monet, id est maritos et uxores, nonne ita dicit: *Viri diligite uxores uestras, sicut et Christus dilexit ecclesiam et tradidit se ipsum pro ea?* Et: *Mulieres uiris suis subditae sint quasi domino* (Eph 5,25.22), quia et ecclesia subdita est Christo? Nonne illud, quod isti miseri inrident in uetere testamento, quod scriptum est: *Propterea relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una,* in magno sacramento idem apostolus accipit, cum dicit: *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia? (134)* Deinde subiungit: *Verumtamen unusquisque uxorem suam sicut se ipsum diligat; mulier autem ut timeat uirum* (Eph 5,31-33). Nonne alio loco euidentissime

que la naturaleza y la unión del uno y otro sexo existe por obra del Señor Dios creador y ordenador, al decir: *Sin embargo, ni la mujer sin el varón ni el varón sin la mujer en el Señor. Pues como la mujer procede del varón, así también el varón nace de la mujer, pero uno y otro de Dios.* Si los maniqueos quisiesen considerar esto, no envolverían en las tinieblas a los ignorantes, sirviéndose de algunos textos aislados [8], comparándolos y oponiéndolos entre sí con gran falacia; antes bien, comprenderían que todo, tanto lo del Antiguo como lo del Nuevo Testamento, ha sido escrito y encarecido por el único Espíritu Santo.

Coincidencia entre Isaías y San Mateo

[4]. También en el Antiguo Testamento pueden hallar promesas hechas a los eunucos; en concreto en el profeta Isaías. No han de pensar que sólo el Señor los alaba, ya en el Nuevo, cuando dice que hay algunos que se castraron por el reino de los cielos, añadiendo a continuación: *quien pueda entender que entienda.* También Isaías habla así: *Esto dice el Señor a sus eunucos: a los que guarden mis preceptos, elijan para sí lo que yo quiero y estén capacitados para mi alianza, les otorgaré en mi casa y en mis murallas un lugar celebérrimo, mucho mejor que los hijos y las hijas; les daré un nombre eterno que nunca perecerá* [9]. Antes de la venida del Señor, aquel

ostendit utriusque sexus et naturam et coniunctionem a domino deo conditore atque ordinatore consistere, cum dicit: *Verumtamen neque mulier sine uiro neque uir sine muliere in domino. Sicut enim mulier ex uiro, ita et uir per mulierem; omnia autem ex deo?* (1 Cor 11,11-12). Quod isti si considerare uellent, non quibusdam capitulis separatis et aduersum se inuicem magna fraude conlatis caliginem facerent inperitis, sed omnia tam in uetere quam in nouo testamento uno sancto spiritu conscripta et commendata esse sentirent.

(4). Nam et in uetere testamento habent apud Esaiam prophetam, quanta promittantur spadonibus, ne in nouo solo arbitrentur esse laudatos a domino, ubi dicit esse quosdam, qui se ipsos castrauerunt propter regnum caelorum, et addidit: *Qui potest capere, capiat* (Mt 19,12). Nam et Esaias ita dicit: *Haec dicit dominus spadonibus eis: Qui custodierint* **[122]** *praecepta mea et elegerint sibi, quae ego uolo, et capaces fuerint testamenti mei, dabo illis in domo mea et in muro meo locum nominatissimum, meliorem multum filiorum atque filiarum: Nomen aeternum dabo illis nec umquam deerit* (Is 54,4-5). Certis enim quibusdam umbris et figuris rerum ante domini aduentum secundum mirabilem atque ordinatis-

[8] El reproche es reiterado. Véase 12,2.4; 28,1 e Introducción general, p.125.

[9] La última parte de esta cita bíblica volverá a aparecer en el n.25, en idéntico contexto.

pueblo que recibió el Antiguo Testamento se mantenía bajo ciertas sombras y figuras de las realidades, según una admirable y ordenadísima planificación temporal; con todo, se halla en él un tan grande anuncio y predicción del Nuevo Testamento que ni en el Evangelio ni en la disciplina apostólica se encontrará nada, aunque se trate de preceptos y promesas arduos y divinos, que no se halle también en los libros del Antiguo Testamento [10]. Pero las Sagradas Escrituras piden lectores atentos y piadosos, no acusadores temerarios y orgullosos.

Gén 4,10-12 y Mt 6,34 no se oponen

4. Sobre este texto del Génesis: *Y dijo Dios a Caín: «¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra. Ahora eres maldito a la faz de la tierra que absorbió y recibió la sangre de tu hermano por la muerte que le causaron tus manos. Es necesario que trabajes la tierra que, estéril, no te dará fruto».* Los maniqueos atacan a este texto del Génesis, según el cual fue maldito Caín y castigado con la esterilidad de la tierra, e intentan demostrar que también él se opone al Evangelio. Pero me da la impresión de que no piensan que están tratando con hombres, sino que se comportan como si fuesen bestias quienes les escuchan o leen sus escritos. Así abusan de su ignorancia y falta de ingenio o más bien ceguera de alma. Han dicho que a ese texto se oponía aquel otro del Evangelio en que el Señor dice a sus discípulos: *No penséis en el mañana, pues el día de mañana ya pensará en*

simam distributionem temporum populus ille tenebatur, qui testamentum uetus accepit; tamen in eo tanta praedicatio et praenuntiatio noui testamenti est, ut nulla in euangelio atque apostolica disciplina reperiantur quamuis ardua et diuina praecepta et promissa, quae illis etiam libris ueteribus desint. Sed sanctae scripturae non temerarios et superbos accusatores, sed diligentes et pios lectores desiderant.

4 *(IV).* De eo quod scriptum est in genesi: *Et dixit deus ad Cain: quid fecisti? Vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra. Nunc maledictus es tu a facie terrae, quae absorbuit et recepit sanguinem fratris tui ex caede manus tuae; te enim operari necesse est terram, quia steriles tibi fructus dabit* (Gen 4,10-12). Huic capitulo geneseos, quo maledictum accepit Cain, ut terrae sterilitate puniretur, calumniantes Manichaei et euangelio contrarium demonstrare cupientes non sane mihi uidentur cogitare cum hominibus se agere, sed prorsus quasi pecora essent, qui eos audirent uel eorum scripta legerent: sic abusi sunt inperitia eorum et tarditate ingenii uel potius animi caecitate. Quippe dixerunt huic capitulo illud in euangelio esse contrarium, quod dominus ait discipulis suis: *Nolite cogitare de crastino; nam* **[123]** *crastinus dies ipse cogitabit sibi.*

[10] Véase *Revisiones* I 21,2.

sí mismo. Mirad a las aves del cielo: no siembran ni cosechan ni almacenan en los graneros. ¡Como si el fratricida Caín hubiera de ser comparado con los discípulos de Cristo! ¡Como si, del hecho de que él mereciese el castigo de la esterilidad de la tierra, se siguiese que también sufriesen la misma esterilidad quienes seguían a nuestro Señor Jesucristo y se preparaban para predicar el Evangelio! Más aún, incluso en estos dos textos, uno del Antiguo Testamento y otro del Evangelio, que ellos oponen como contrarios entre sí, se halla tan gran acuerdo y concordia, que no se puede desear mayor. ¿Qué cosa más lógica, qué cosa más conveniente que la esterilidad de la tierra, no obstante su trabajo, para quien había cometido el crimen de dar muerte a su hermano, y que, en cambio, la tierra sirviese con sus frutos, aunque no pensasen en el mañana, a aquellos por cuyo ministerio de predicación de la palabra de Dios obtienen los hermanos la liberación? Si les causa horror que en el Antiguo Testamento la tierra se haya vuelto estéril para el pecador maldecido por Dios, ¿por qué no les causa el mismo horror que en el Nuevo Testamento la higuera se haya secado por la maldición de nuestro Señor Jesucristo sin falta alguna de su propietario? Más aún, si les agrada la afirmación del Señor en la que indica a los discípulos que no piensen en el mañana porque Dios se preocupa de alimentarlos, ¿por qué no les agradan igualmente las palabras del profeta, en las que pregona lo siguiente: *Deposita en el Señor tu preocupación y él mismo te alimentará?* De este modo, si fueran

Respicite uolatilia caeli, quia non seminant neque metunt neque colligunt in horrea (Mt 6,34.36). Quasi uero Cain parricida discipulis Christi conparandus fuit, ut, quoniam ille meruit poenam sterilitatis terrae, consequens esset, ut eandem *(135)* sterilitatem isti etiam paterentur, qui dominum nostrum Iesum Christum secuti praedicando euangelio parabantur. Immo etiam in istis duobus capitulis, quorum unum de Genesi, alterum de euangelio tamquam sibi inimica posuerunt, tanta inuenitur amicitia atque concordia, ut nulla maior desideranda sit. Quid enim congruentius, quid conuenientius quam ut illum, cuius fuerat scelere frater occisus, etiam in terra laborantem sterilitas sequeretur, illis autem, per quorum ministerium in praedicando dei uerbo fratres liberabantur, etiam de crastino minime cogitantibus fructuosa terra seruiret? Quodsi in uetere testamento exhorrescunt maledicto dei terram sterilem factam esse peccatori, cur non in nouo testamento exhorrescunt maledicto domini nostri Iesu Christi arborem fici aridam factam nullo peccato domini sui? (Mt 21,19). Item si domini sententia delectantur, qua discipulis dicit, ne de crastino cogitent, quod de uictu eorum deus curam gerat, cur non et prophetica sententia delectantur, qua cecinit dicens: *Abice in dominum sollicitudinem tuam et ipse te pascet* (Ps 54,23), ut hoc modo, si possint,

capaces, entenderían los miserables que lo que detestan en el Antiguo Testamento en cuanto dicho por Dios es tan justo como lo que se halla también en el Nuevo, y que lo que alaban y ensalzan en el Nuevo se encuentra también en el Antiguo. De donde resulta clara la concordia entre uno y otro Testamento para quienes los entienden bien.

GÉN 1,26 Y JN 8,44 NO SE OPONEN

5 [1]. Sobre este texto del Génesis: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* [11]. Los maniqueos afirman que este texto del Génesis en el que está escrito que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios se opone al Nuevo Testamento porque en el Evangelio dice el Señor: *Vosotros tenéis por padre al diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. El era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad porque la verdad no está en él.* Y también porque en otro lugar el Señor llama a los judíos raza de serpientes y víboras. No advierten que el haber sido hecho el hombre a imagen y semejanza de Dios es una afirmación referida al hombre antes de que hubiese pecado, mientras que las palabras del Evangelio: *Vosotros tenéis por padre al diablo* se refieren a los pecadores e incrédulos. El término «hijo» se aplica en las Escrituras de tres maneras [12]. La primera según la naturaleza. Así Isaac es hijo de Abrahán e igualmente los demás ju-

miseri intellegant et illa, quae detestantur in uetere testamento de deo dicta usque adeo recta esse, ut etiam in nouo inueniantur, et illa, quae in nouo laudant et praedicant, etiam in uetere reperiri: unde clarescet bene intellegentibus utriusque testamenti manifesta concordia.

[124] **5** *(V.1).* De eo quod scriptum est in genesi: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen 1,26). Hunc locum Manichaei, quo scriptum est in genesi hominem factum esse ad imaginem et similitudinem dei, propterea dicunt nouo testamento esse contrarium. Quia dominus in euangelio dicit Iudaeis: *Vos ex patre diabolo estis et desideria patris uestri facere uultis; ille homicida erat ab initio et in ueritate non stetit, quia ueritas in eo non est* (Io 8,44), et quod alio loco Iudaei serpentum genera et uiperarum appellantur (cf. Mt 3,7; 23,33). Non intellegunt illud dictum esse de homine antequam peccaret, quod factus est ad imaginem et similitudinem dei, hoc autem, quod in euangelio est, *«uos ex patre diabolo estis»* peccatoribus et infidelibus dici. Tribus enim modis in scripturis sanctis filiorum nomen accipitur: uno secundum naturam, quomodo Isaac filius Abrahae uel etiam ceteri

[11] Es de todos conocido el peso que tuvo este versillo en el alejamiento de Agustín de la fe católica y subsiguiente adhesión al maniqueísmo. Véase, respectivamente, *Conf* III 7,12 y VI 3,4.

[12] Véase *Revisiones* I 21,3. La misma idea sobre las clases de filiación en sermón 305 A,3.

díos que tienen el mismo origen. La segunda según la doctrina. Así se llama a alguien hijo de aquel de quien aprendió alguna cosa. Por ejemplo, el Apóstol llama hijos suyos a aquellos a quienes enseñó el Evangelio. La tercera según la imitación. Así el Apóstol nos llama hijos de Abrahán en cuanto imitamos su fe. En consecuencia, en dos sentidos llama el Señor hijos del diablo a los judíos pecadores e incrédulos: o bien en cuanto que aprendieron de él la impiedad, como dice el mismo Apóstol del diablo: *quien obra ahora en los hijos de la incredulidad;* o bien en cuanto que le imitan, lo cual se refiere sobre todo a lo dicho de él: *Y no se mantuvo en la verdad.* En efecto, tampoco los judíos se mantuvieron en la verdad de la ley que les fue dada. Es el mismo Señor quien lo atestigua al decir: *Si creyerais a Moisés, me creeríais también a mí, pues él escribió de mí.* También les llamó raza de víboras y serpientes en consideración al veneno de sus pecados.

[2]. Que el hombre fue hecho a imagen de Dios no sólo lo afirma el Génesis, sino también el Apóstol, cuando dice: *El varón no debe cubrir su cabeza, puesto que es imagen y gloria de Dios; la mujer, en cambio, es gloria del varón.* Y para que se comprenda más claramente que el hombre no ha sido hecho a imagen de Dios según la vetustez del pecado que se corrompe, sino según la formación de su espíritu, el mismo Apóstol nos amonesta a que, despojados de la costumbre de los pecados, es decir, del hombre viejo, nos revistamos de la nueva vida de Cristo, a la que se llama hombre nuevo. Y para

Iudaei, qui ex eadem origine ueniunt; alio secundum doctrinam, ut filius eius in ea re quisque appelletur, a quo aliquid didicit, sicut filios suos appellat apostolus, qui ab illo didicerunt euangelium; tertio secundum imitationem, sicut filios Abrahae nos uocat apostolus, quod eius fidem imitamur (cf. Gal 3,7). Duobus ergo modis peccatores infideles Iudaei filii diaboli uocantur a domino, uel quod ab ipso inpietatem didicerunt, sicut de ipso diabolo apostolus dicit: *Qui nunc operatur in filiis diffidentiae* (Eph 2,2); uel quod eum imitantur, quod magis pertinet ad id, quod de illo dictum est: *Et in ueritate non stetit,* quia et ipsi Iudaei in ueritate le*(136)*gis, quae sibi data est, non steterunt eodem domino adtestante et dicente: *Si crederetis* **[125]** *Moysi, crederetis et mihi; ille enim de me scripsit* (Io 5,46). Secundum eorundem peccatorum uenena etiam serpentum et uiperarum genera uocantur.

(2). Ad imaginem autem dei factum hominem non tantum genesis sed etiam apostolus clamat, cum dicit: *Vir quidem non debet uelare caput, cum sit imago et gloria dei, mulier autem gloria uiri* (1 Cor 11,7). Et ut manifeste intellegatur non secundum uetustatem peccati, quae corrumpitur, sed secundum spiritalem conformationem factum esse hominem ad imaginem dei, item apostolus monet, ut exuti consuetudine peccatorum, id est uetere homine, induamus nouam uitam Christi, quem

demostrarnos que eso lo perdimos en otro tiempo, habla de renovación. Estas son sus palabras: *Despojándoos del hombre viejo con sus obras, revestíos del nuevo, que se renueva por el conocimiento de Dios según la imagen de quien lo creó.* Por tanto, los hombres renovados a su imagen y hechos semejantes a él en el amor incluso a los enemigos son hijos de Dios. En efecto, el Señor dice que nosotros debemos amar a nuestros enemigos para ser semejantes a nuestro Padre que está en los cielos. Que Dios dejó eso en nuestro poder lo enseña la Escritura al decir: *Les dio poder para llegar a ser hijos de Dios.* En cambio, a los hombres se les llama hijos del diablo cuando imitan su impía soberbia, se apartan de la luz y excelsitud de la sabiduría y no creen a la verdad. A estos argüía el mismo Señor cuando dijo: *Vosotros tenéis por padre al diablo,* etc. A este texto evangélico se ajustan las palabras del profeta: *Yo dije: Todos vosotros sois dioses e hijos del Altísimo; pero moriréis como hombres y caeréis como uno de los príncipes.*

Ex 20,12 y Lc 9,59-60 no se oponen

6. Sobre el texto del Exodo: *Honra a tu padre y a tu madre.* Los maniqueos afirman que este texto en que se ordenó honrar a los padres se opone a aquel otro del Evangelio en el que el Señor respondió: *Deja que los muertos entierren a sus muertos; tú, en cambio, ven y anuncia el reino de Dios,* a aquel que le había dicho: *Iré antes a dar sepultura a mi padre.*

nouum hominem appellat. Et ut doceat hoc nos aliquando amisisse, renouationem illam uocat. Nam ita loquitur: *Expoliantes uos ueterem hominem cum actibus eius induite nouum, qui renouatur in agnitionem dei secundum imaginem eius, qui creauit eum* (Col 3,9-10). Filii ergo dei sunt homines renouati ad eius imaginem et ei similes facti usque ad dilectionem inimici, sicut dominus dicit diligere nos debere inimicos nostros, ut similes simus patri nostro, qui in caelis est (cf. Mt 5,44-45). Quod in potestate nostra ab ipso deo esse positum docet scriptura, cum dicit: *Dedit eis potestatem filios dei fieri* (Io 1,12). Filii autem diaboli dicuntur homines, cum imitantur eius inpiam superbiam et a luce atque celsitudine sapientiae decidunt et non credunt ueritati, quales dominus arguit, cum dicit: *Vos ex patre diabolo estis* (Io 8,44) et cetera. Cui loco euangelico propheta consonat dicens: *Ego dixi, dii estis et filii altissimi omnes; uos autem sicut homines moriemini et sicut unus de principibus cadetis* (Ps 81,6-7).

[126] 6 *(VI).* De eo quod scriptum est in exodo: *Honora patrem tuum et matrem tuam* (Ex 20,12). Huic etiam loco, ubi de honorandis parentibus deus praecepit, illum euangelii locum Manichaei dicunt esse contrarium. Vbi dominus cuidam dicenti: *«Ibo primum, ut sepeliam patrem meum»* respondit: *Sine mortuos, mortuos suos sepeliant; tu autem ueni et adnuntia regnum dei* (Lc 9,59.60). Quod eodem modo soluitur,

La solución aquí es idéntica a la dada al texto antes mencionado [13] que se refería al abandono de la mujer *por el reino de los cielos*. Ciertamente debemos honrar a los padres, a los que, no obstante, sin caer en impiedad ninguna, despreciamos para entregarnos al anuncio del reino de Dios. Si por esa frase se opone el Evangelio al Antiguo Testamento, comienza a oponerse también al Apóstol que exhorta a los hijos a que honren a sus padres y a los padres a que amen a sus hijos. Y no sólo esto, sino que hasta el Señor parecería contradecirse a sí mismo —cosa absurda de creer— porque en otro lugar dice a un hombre que buscaba la vida eterna: *Si quieres llegar a la vida, guarda los mandamientos*, entre los cuales menciona a aquél: *Honra a tu padre y a tu madre*. También mediante el cumplimiento de estos mandamientos se crece en el amor de Dios, en lo que radica toda la perfección. En efecto, el amor al prójimo es un peldaño para llegar al amor de Dios [14]. Por eso, cuando aquel hombre le responde que ya había cumplido todos aquellos mandamientos, le indica que aún le faltaba una cosa, si quería ser perfecto; a saber, vender sus posesiones, dar lo recabado a los pobres y seguirle. De donde resulta claro que se ha de honrar a los padres en la justa medida [15], y que conviene despreciarlos sin la menor duda, si se los compara con el amor de Dios, particularmente si son un impedimento para él. También hallas escrito en el Antiguo Testamento: *Quien dice a su padre o a su madre: «No os conozco», y no reconoce*

quo illud superius. Vbi de uxore relinquenda dictum est *«propter regnum caelorum»*, quia et parentes honorare debemus et eos tamen propter adnuntiationem regni dei nulla inpietate contemnimus. Nam si uetere testamento contrarium est euangelium propter istam sententiam, incipit etiam apostolo esse contrarium, qui et filios monet, ut honorent parentes, et parentes, ut diligant filios (cf. Eph 6,2ss; Col 3,20s). Non solum autem, sed etiam dominus uidebitur sibi esse contrarius —quod credere nefas est—, quia loco alio dicit homini quaerenti uitam aeternam: *Si uis uenire ad uitam, serua mandata,* in quibus etiam illud commemorat: *Honora patrem et matrem*. Quibus mandatis perfectis etiam ad dilectionem dei crescitur, in qua est tota perfectio. Nam dilectio proximi certus gradus est ad *(137)* dilectionem dei. Et ideo respondenti, quod «omnia illa mandata seruaui», dicit unum ei deesse, si uult esse perfectus, ut uendat omnia, quae habet, et det pauperibus et sequatur eum (cf. Mt 19,17s). Ex quo manifestum est et honorem parentum in gradu suo esse seruandum et eos tamen in diuini amoris comparatione, praesertim si inpedimento sunt, nulla dubitatione oportere contemni. Nam et in scripturis ueteribus habes positum: *Qui dicit patri aut matri: non noui uos, et*

[13] En 3,1.
[14] Véase *Comentario al evangelio de San Juan* 17,8.
[15] Véase *Sermón* 62,8; 65 A 1.5-11; 72 A,3.

a sus hijos, ése ha conocido tu alianza. Por tanto, si en el Nuevo Testamento se recomienda el amor a los padres y en el Antiguo el desprecio a los mismos, de una y otra parte resulta que los dos Testamentos van de acuerdo.

Ex 20,5 y Mt 5,45 no se oponen

7 [1]. Sobre este texto del Exodo: *Yo soy un Dios celoso que castiga en los hijos los pecados de los padres que me odian, hasta la tercera y cuarta generación* [16]. Según los maniqueos este texto se opone a aquel otro del Evangelio en el que dice el Señor: *Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial que hace salir su sol sobre buenos y malos*, y también a las palabras del Señor según las cuales se ha de *perdonar al hermano que peca no sólo siete, sino setenta veces siete*. Si yo le preguntara a ellos si Dios no castiga a sus enemigos, sin duda se llenarían de turbación. Pues dicen que Dios tiene preparada una cárcel eterna [17] para la raza de las tinieblas, que, según ellos, es enemiga de Dios. Pero esto es poco, porque no dudan en sostener que ha de castigar incluso a sus propios miembros junto con esa raza de las tinieblas. Sin embargo, cuando llegan a los textos del Antiguo y Nuevo Testamento, fingen ser demasiado buenos [18] para engañar a los ignorantes y acusar

filios suos non agnoscit, ipse cognouit **[127]** *testamentum tuum* (Deut 33,9). Ergo si in nouo testamento commendatur parentum dilectio et in uetere commendatur parentum contemptus, ex utroque capite duo sibi testamenta consentiunt.

7 *(VII.1)*. De eo quod scriptum est in exodo: *Ego sum deus zelans, retribuens filiis tertiae et quartae generationis, parentum peccata, qui me oderunt* (Ex 20,5). Huic loco Manichaei illud de euangelio dicunt esse contrarium, quod dominus dicit: *Estote benigni sicut pater uester caelestis, qui solem suum oriri facit super bonos et malos* (Mt 5,45) et illud aliud, quod item dominus ait: *Non solum septies peccanti fratri dimittendum sed etiam septuagies septies* (Mt 18,22). A quibus tamen si quaeram, utrum deus non puniat inimicos suos, sine dubio turbabuntur. Ipsi enim dicunt deum genti tenebrarum aeternum carcerem praeparare, quam dicunt esse inimicam deo. Et parum est, sed eum etiam sua membra simul cum ipsa gente puniturum esse non dubitant dicere. Sed cum ad capitula ueteris et noui testamenti ueniunt, ut inperitos decipiant et ea sibi aduersa

[16] El texto volverá a aparecer en n.11.
[17] Este es uno de los pocos datos dogmáticos maniqueos que aporta el escrito.
[18] Aquí alude Agustín a algo que aparece claro en el debate entre Agustín y Félix. Agustín acusa al Dios maniqueo de cruel por condenar una parte de su sustancia; Félix replica que nunca Manés ha dicho tal cosa; por otra parte, indica que más cruel sería Cristo según la interpretación católica, puesto que condenaría a algo suyo, es decir, creado por él. Los maniqueos, pues, fingen ser demasiado buenos según Agustín, al afirmar que ningún alma, en cuanto parte de la sustancia divina, será condenada. Véase la Introducción general, p.74-75 y 148-149.

a ambos Testamentos de contradicción recíproca. Díganos a quiénes ha de decir el Señor: *Id al fuego eterno que está preparado para el diablo y sus ángeles,* si es que perdona a todos y no condena a nadie. Por lo tanto, ha de entenderse que se ha dicho con justicia que Dios hará pagar a los hijos los pecados de los padres que le odian. De las palabras *que me odian* se desprende que son castigados por los pecados de los padres aquellos que han querido perseverar en su misma perversidad. A los tales no los castiga la crueldad, sino más bien la justicia de Dios y su propia crueldad, como dice el profeta: *El santo espíritu de la disciplina huirá del que finge y se alejará de los pensamientos que carecen de inteligencia, y será castigado al llegar la maldad;* es decir, el hombre será castigado al llegar sobre sí su maldad y alejarse de él el Espíritu Santo. Dice también en otro lugar: *Pensaron estas cosas y se equivocaron; su malicia los cegó.* Y en otro lugar: *cada cual se ata con las cadenas de sus propios pecados.* Con estos textos del Antiguo Testamento va de acuerdo el Nuevo, pues dice el Apóstol: *Dios los entregó a las apetencias de sus corazones.* Esta concordia de ambos Testamentos muestra con suficiencia que Dios no es cruel, sino que cada hombre se muestra cruel consigo mismo al pecar.

Cuándo castiga Dios a los hijos de padres pecadores

[2]. El texto dice también que la venganza se alarga hasta la tercera y cuarta generación. Pienso que eso no significa

esse criminentur, fingunt se nimis bonos. Sed dicant nobis, quibus dicturus est dominus: *Ite in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius* (Mt 25,41), si omnibus parcit et neminem damnat? Quare intellegendum est et illud recte dictum esse, quod deus retribuet parentum peccata filiis, qui eum oderunt. Ex eo enim, quod addidit: *Qui me oderunt,* intellegitur eos puniri parentum peccatis, qui in eadem peruersitate parentum perseuerare uoluerunt. Tales enim non saeuitia, sed potius iustitia dei et sua iniquitate puniuntur, sicut propheta dicit: *Sanctus enim spiritus disciplinae effugiet fictum et auferet* **[128]** *se a cogitationibus, quae sunt sine intellectu, et corripietur superueniente iniquitate* (Sap 1,5), id est corripietur homo superueniente sibi iniquitate sua, cum ab eo recesserit spiritus sanctus. Et alio loco: *Haec cogitauerunt et errauerunt; excaecauit enim illos malitia eorum* (Sap 2,21) et alio loco: *Criniculis peccatorum suorum unusquisque constringitur* (Prou 5,22). Quibus testimoniis ueteris testamenti de nouo consentit apostolus dicens: *Tradidit illos deus in concupiscentias cordis eorum* (Rom 1,24). Qua concordia utriusque testamenti satis ostenditur non esse saeuum deum, sed unumquemque in se saeuire peccando.

(2). Quod autem in tertiam et quartam scriptum est generationem uindictam procedere, non aliud significari arbitror, nisi quod ab ipso

otra cosa sino que a partir de Adán, que fue el primer padre del pueblo judío, son cuatro las edades que, incluida la presente, distingue el evangelista Mateo. Una parte de Abrahán y llega hasta David; otra va desde David hasta la trasmigración a Babilonia; una tercera desde la trasmigración a Babilonia hasta la llegada del Señor, y para acabar, la cuarta que va desde ese momento hasta el final, considerada como la finitud de este siglo y más larga que las anteriores. Pienso que estas edades significan a las generaciones aunque cada una de ellas conste de varias generaciones. Y como la tercera comienza con la trasmigración a Babilonia, momento en que los judíos sufrieron la cautividad, y en la cuarta, es decir, después de la venida de nuestro Señor, fue totalmente desarraigado de su suelo patrio el pueblo judío, se puede entender de aquí lo dicho, a saber, que Dios retribuirá con toda justicia y merecimiento los pecados de los padres a los hijos de la tercera y cuarta generación, es decir, a aquellos que prefirieron mantenerse ininterrumpidamente en los pecados de los padres antes que seguir la justicia de Dios. En efecto, el profeta Ezequiel muestra con toda claridad que los pecados del padre no afectan al hijo que vive santamente.

Ambos Testamentos proclaman la bondad y severidad de Dios

[3]. Las palabras del Evangelio: *Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial que hace salir su sol sobre buenos y malos* no contradicen al Antiguo Testamento. Eso lo hace

Abraham, qui *(138)* pater esse incipit populi Iudaeorum, quattuor aetates sunt cum ista, quae nunc agitur, quas Matthaeus euangelista distinguit (Mt 1,17). Vna est ab Abraham usque ad Dauid, alia a Dauid usque ad transmigrationem in Babyloniam, tertia a transmigratione in Babyloniam usque ad domini aduentum; inde usque ad finem quarta deputatur tamquam senectus saeculi ceteris aetatibus longior. Quas aetates pro generationibus positas credimus, quamuis singulae pluribus generationibus constent. Et quoniam tertia incipit a transmigratione Babyloniae, quando Iudaeorum est facta captiuitas, in quarta uero, id est post aduentum domini nostri, gens Iudaeorum a solo proprio penitus eradicata est: hoc datur intellegi, quod dictum est tertiae et quartae generationis peccata parentum redditurum deum, his utique legitime atque debite, qui parentum peccata perseueranter tenere quam dei iustitiam sequi maluerunt. Nam non pertinere patris peccata ad filium iuste uiuentem propheta Ezechiel apertissime ostendit (cf. Ez 18,14ss).

[129] *(3).* Quod autem in euangelio dicitur: *Estote benigni quemadmodum pater uester caelestis, qui solem suum oriri facit super bonos et malos,* non est ueteri testamento contrarium. Hoc enim facit deus, ut

Dios para invitar a la penitencia, como lo afirma el Apóstol: *¿Ignoras que la paciencia de Dios te invita a penitencia?* Mas no por eso ha de creerse que Dios no va a castigar a los que, como dice el mismo Apóstol, *atesoran para sí ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, que retribuye a cada uno según sus obras.* Esta paciencia y bondad de Dios también la anuncia el profeta al decir: *Perdonas a todos porque todas las cosas son tuyas, tú que amas las almas.* Hay otros incontables textos en los que se advierte que uno y otro Testamento proclaman la misericordia y la justicia de Dios, tanto en su bondad como en su severidad.

Nada puede afirmarse dignamente de Dios

[4]. Si les causan extrañeza las palabras: *Yo soy celoso,* debe de causársela también lo que dijo el apóstol Pablo: *Tengo celos de vosotros con el celo de Dios, pues os he desposado a un único varón para presentaros a Cristo como virgen casta.* Al servirse de nuestras palabras, la Sagrada Escritura muestra que nada puede afirmarse dignamente de Dios. ¿Por qué no pueden decirse las palabras antes mencionadas, referidas a aquella majestad, respecto de la cual cualquier cosa que se afirme se afirma indignamente porque supera con inefable sublimidad todas las posibilidades de todas las lenguas? En efecto, las Escrituras llaman celos de Dios al poder y disciplina divinos por los que no permite que el alma fornique impunemente, pues con los celos suelen custodiar los maridos la castidad de sus

inuitet ad paenitentiam, sicut dicit apostolus: *Ignoras, quia patientia dei ad paenitentiam te inuitat?* Nec tamen ideo credendum est non puniturum deum eos, qui, ut dicit idem apostolus, *thesaurizant sibi iram in diem irae et reuelationis iusti iudicii dei, qui reddit unicuique secundum opera sua* (Rom 2,5-6) namque istam dei patientiam et bonitatem etiam propheta praedicat dicens: *Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt omnia, qui animas amas* et cetera innumerabilia, quibus intellegitur et in bonitate et in seueritate misericordiam et iustitiam dei testamentum utrumque praedicare.

(4). Si autem mouentur, quod dictum est: *Ego sum zelans* (Sap 11,27), moueantur etiam illo, quod dixit apostolus Paulus: *Zelo dei uos zelo; desponsaui enim uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo* (2 Cor 11,2). Sancta enim scriptura uerbis nostris loquens etiam per haec uerba demonstrat nihil digne de deo posse dici. Cur enim non etiam ista uerba dicantur de illa maiestate, de qua quicquid dictum fuerit, indigne dicitur, quia omnes opes linguarum omnium ineffabili sublimitate praecedit? Nam quoniam zelando solent mariti uxorum pudicitiam custodire, potestatem et disciplinam dei, qua fornicari animam inpune

mujeres. La fornicación del alma no es otra cosa que el apartarse de la fecundidad de la sabiduría y volverse a la concepción de los deleites y corrupciones temporales.

Acuerdo de ambos Testamentos en la paciencia y misericordia de Dios

[5]. Lo que dice sobre el perdón, a saber, que se ha de perdonar al pecador no sólo siete, sino setenta veces siete, lo dice refiriéndose al que se arrepiente. Dios, en cambio, dijo que castigaría los pecados de los que le odian, no los de los que se reconcilian con él por la penitencia. También por el profeta dice el Señor: *No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva.* De donde se advierte fácilmente que ambos Testamentos van de acuerdo y se ajustan mutuamente en cuanto escritos por un único Dios, tanto en la paciencia que invita a la penitencia, como en la misericordia que perdona a los que se arrepienten, o en la justicia que castiga a los que no quieren corregirse.

Ex 21,24 y Mt 5,38-40 no se oponen

8. Sobre el texto del Exodo: *Ojo por ojo y diente por diente* [19], y otros semejantes. Los maniqueos se oponen a este texto del Antiguo Testamento en el que se permite una venganza igual al mal sufrido, y se dice que se ha de perder ojo por ojo y diente por diente, como si el mismo Señor hubiese mostrado en el Evangelio que esas dos cosas son contrarias en-

non sinit, zelum dei scripturae uocauerunt. Est autem animae fornicatio auersio a fecunditate sapientiae et ad conceptum temporalium inlecebrarum corruptionumque conuersio.

(5). Illud uero quod dimittendum esse dicit fratri non solum septies sed et septuagies septies, paenitenti utique dicit. Deus **[130]** autem illis se dixit retribuere peccata, qui eum oderunt, non qui ei per paenitentiam reconciliantur. Nam et apud prophetam dominus dicit: *Nolo mortem peccatoris, quantum ut reuertatur et uiuat.* Ex quo *(139)* facile adparet et in ea patientia, quae inuitat ad paenitentiam. Et in ea indulgentia, quae ignoscit paenitentibus, et in ea iustitia, quae punit eos, qui corrigi nolunt, utrumque testamentum sibi conuenire atque congruere tamquam ab uno deo utrumque conscriptum.

8 *(VIII).* De eo, quod in exodo scriptum est: *Oculum pro oculo, dentem pro dente* (Ex 21,24) et cetera talia. Huic loco Manichaei, quod in uetere lege par uindicta permittitur et dicitur oculum pro oculo et dentem pro dente esse perdendum, sic calumniantur, quasi et ipse dominus haec duo sibi ueluti aduersantia atque contraria in euangelio

[19] El mismo texto será comentado en *Faust* XVIII 19.25.

tre sí. En efecto, él dice: *Habéis oído lo que se dijo a los antiguos: «Ojo por ojo y diente por diente», pero yo os digo que no os resistáis al malo; antes bien, si uno te hiere en una mejilla, ponle la otra, y a quien quiera entrar contigo en pleito y quitarte la túnica, déjale también el manto.* Comparados ambos textos, se manifiesta evidente la diferencia entre los dos Testamentos. Como primeramente los hombres carnales ardían en deseos de vengarse por encima de lo que había sido la ofensa de la que se lamentaban, se les impuso este primer grado de mansedumbre, consistente en que el dolor de quien se vengare no debía exceder de ninguna manera la medida de la ofensa recibida. Así quien hubiese antes aprendido a no llevar la venganza más allá de la ofensa, podía llegar alguna vez a perdonarla. El Señor, conduciendo a su pueblo por la gracia del Evangelio a la paz suprema, sobre ese grado levanta otro, de modo que quien ya había oído que la venganza no debía exceder los límites de la ofensa recibida, se gozase en perdonarlo todo con un alma serena. Esto lo anuncia ya el profeta en el Antiguo Testamento, cuando dice: *Señor, Dios mío, si he hecho esto, si hay maldad en mis manos, si he devuelto mal por mal.* Y otro profeta dice de cierto varón como éste que soporta y tolera con dulzura las ofensas: *Ofrecerá su mejilla a quien le golpea, será saciado de oprobios.* De aquí se puede ver que la justa medida en la venganza establecida con justo criterio para los carnales y el perdón total de la ofensa no

demonstrauerit. Ipse enim ait: *Audistis, quia dictum est antiquis: Oculum pro oculo et dentem pro dente; ego autem dico uobis non resistere malo, sed si quis te percusserit in maxillam, praebe illi et alteram, et quicumque uoluerit tecum iudicio contendere et tunicam tuam auferre, dimitte illi et pallium* (Mt 5,38-40). In quibus duabus sententiis reuera duorum testamentorum differentia demonstratur, sed amborum tamen ab uno deo constitutorum. Nam quoniam primo carnales homines ardebant multo amplius se uindicare quam erat illa iniuria, de qua querebantur, constitutus est eis primus lenitatis gradus, ut iniuriae acceptae mensuram nullo modo dolor uindicantis excederet. Sic enim et donare aliquando posset iniuriam, qui eam primo non superare didicisset. Vnde dominus iam per euangelii gratiam ad summam pacem populum ducens huic **[131]** gradui superaedificat alterum, ut qui iam audierat non ampliorem uindictam, quam quisque laesus est, reddere, placata mente totum se donare gauderet. Quod etiam in illis ueteribus libris propheta praedicat dicens: *Domine deus meus, si feci istud, si est iniquitas in manibus meis, si reddidi retribuentibus mihi mala* (Ps 7,4-5). Et alius propheta dicit de huiusmodi uiro patiente iniurias et lenissime tolerante: *Dabit percutienti se maxillam, saturabitur obprobriis* (Lam 3,30). Ex quo intellegitur et mensuram uindicandi recte carnalibus constitutam et omnimodam iniuriae remis-

sólo está mandado en el Nuevo Testamento, sino también preanunciado mucho antes en el Antiguo.

GÉN 3 Y JN 1,18 NO SE OPONEN

9 [1]. Sobre el texto en que está escrito que Dios habló con Adán y Eva, con la serpiente, con Caín, y con los restantes hombres de los tiempos iniciales, está escrito además que a algunos de ellos se les apareció y que ellos le vieron. Y no es uno sólo, sino muchos los lugares en los que se lee que Dios habló con los hombres y se apareció a algunos de ellos. Al respecto urden los maniqueos sus asechanzas afirmando que todo eso contradice al Nuevo Testamento, puesto que dice el Señor: *A Dios nadie le ha visto jamás, a no ser el Hijo único que está en el seno del Padre; él nos ha hecho el anuncio del Padre.* Y también estas palabras dirigidas a los judíos: *Nunca habéis oído su voz ni habéis visto su rostro, ni tenéis su palabra permaneciendo en vosotros, porque no habéis creído en aquel a quien él envió.* Les respondemos que en las palabras del Evangelio *A Dios nadie le ha visto jamás, a no ser el Hijo único que está en el seno del Padre; él nos ha hecho el anuncio del Padre,* se puede resolver plenamente el problema. En efecto, el mismo Hijo que es la Palabra de Dios anunció al Padre a quien quiso, no sólo en los últimos tiempos, cuando se dignó aparecer en carne, sino incluso antes, desde la creación del mundo, ya hablando, ya apareciéndose mediante alguna potestad angélica o por alguna otra criatura. Porque él es

sionem non tantum in nouo testamento esse praeceptam, sed longe ante in uetere praenuntiatam.

9 *(IX.1).* De eo, quod scriptum est, quod locutus est deus cum Adam et Eua et cum serpente et cum Cain et ceteris antiquis (cf. Gen 3,4.13), inter quos etiam et nonnullis adparuisse scribitur et ab eis uisus esse non uno, sed multis scripturarum locis, in quibus et locutus esse deus cum hominibus inuenitur et nonnullis adparuisse: insidiantur ergo Manichaei et dicunt omnia contraria esse nouo testamento, quoniam dominus dicit: *Deum nemo uidit umquam nisi unicus filius, qui est in sinu patris; ille adnuntiauit nobis de eo* (Io 1,18), et iterum quod dicit Iudaeis: *Nec uocem illius aliquando audistis nec faciem eius uidistis nec uerbum eius habetis in uobis manens, quia ei, quem ille misit, non credidistis* (ib., 5,37-38). Quibus respondemus eo ipso, quod in euangelio scriptum est: *Deum nemo uidit um(140)quam nisi unicus filius, qui est in sinu patris; ipse adnuntiauit nobis de eo* totam ipsam solui **[132]** posse quaestionem, quia ipse filius, quod est uerbum dei, non solum nouissimis temporibus, cum in carne adparere dignatus est, sed etiam prius a constitutione mundi, cui uoluit de patre adnuntiauit siue loquendo siue adparendo uel per angelicam aliquam potestatem uel per quamlibet

la verdad presente en todo; todo subsiste en él y todo le sirve y está sometido a su voluntad. Y así, cuando lo tiene a bien, se aparece a los ojos de quien él elige, sirviéndose de una criatura visible, no obstante que él en cuanto a su divinidad y en cuanto Palabra del Padre, coeterna con él e inmutable, por la que fueron hechas todas las cosas, no pueda ser visto, sino con un ojo muy purificado y simple. Por eso la misma Escritura atestigua en ciertos lugares que se vio a un ángel donde dice que se vio a Dios. Un caso lo tenemos en la lucha de Jacob: allí se llamó ángel al que se le apareció. Lo mismo cuando Dios se le apareció a Moisés en la zarza y también en el desierto, después de haber sacado al pueblo del país de Egipto, cuando recibió la ley. En todos estos casos Dios habló a Moisés. Pero en los Hechos de los Apóstoles Esteban dice que se le apareció un ángel tanto en la zarza, cuando le envió a sacar a su pueblo, como después cuando le dio la ley. Digo esto para que nadie piense que la Palabra de Dios por la que fueron hechas todas las cosas pueda como estar delimitada por lugares, o aparecerse a alguien visiblemente a no ser mediante alguna criatura visible. Como la palabra de Dios está en el profeta y se dice con razón «dijo el profeta», igualmente se dice «Dijo el Señor» porque la Palabra de Dios que es Cristo habla la verdad en el profeta; de igual manera, también en el ángel habla él, cuando el ángel anuncia la verdad, y se dice con razón «Dijo Dios» y «se apareció Dios», y con la misma razón se dice «Dijo un ángel» y «Se apareció un ángel», puesto que

creaturam: quia ipse est in omnibus ueritas et omnia illi constant et omnia illi ad nutum seruiunt atque subiecta sunt, ut etiam oculis per uisibilem creaturam cui uult, cum dignatur, adpareat, cum ipse tamen secundum diuinitatem suam et secundum id, quod uerbum est patris, coaeternum patri et incommutabile, per quod facta sunt omnia, non nisi purgatissimo et simplicissimo corde uideatur. Et ideo quibusdam locis etiam scriptura ipsa testatur angelum uisum, ubi dicit deum uisum (cf. Gen 18,1s). Sicut in illa luctatione Iacob et angelus dictus est ille, qui adparuit (cf. ib., 32,24ss). Et cum adparuit in rubo Moysi (cf. Ex 3,2) et item in heremo, cum iam eduxisset populum de terra Aegypti, quando legem accepit, deus ei locutus est. Sed siue in rubo, cum eum misit, siue postea, cum ei legem dedit (cf. ib., 19,3), angelum dicit Stephanus in actibus apostolorum ei adparuisse (cf. Act 3,30.35). Quo ideo dicimus, ne quis arbitretur uerbum dei, per quod facta sunt omnia, quasi per locos posse definiri et alicui uisibiliter adparere nisi per aliquam uisibilem creaturam. Sicut enim uerbum dei est in propheta et recte dicitur «dixit propheta» recte item dicitur «dixit dominus», quia uerbum dei, quod est Christus, in propheta loquitur ueritatem: sic et in angelo ipse loquitur, quando ueritatem angelus adnuntiat, et recte dicitur «deus dixit» et «deus adparuit» et item recte dicitur «angelus dixit» et «angelus adparuit»,

en el primer caso se refiere a la persona de Dios que habita en él, y en el segundo a la de la criatura que le sirve. En virtud de este criterio dice el Apóstol: *¿O queréis recibir una prueba de que Cristo habla en mí?*

[2]. Si lo que les causa extrañeza es que en el Antiguo Testamento Dios hable con los pecadores, con Adán, con Eva, o con la serpiente, consideren cómo en el Nuevo el Señor puso un ejemplo referido a un hombre necio y avariento, al que le habló el Señor con estas palabras: *Necio, esta noche se te quitará el alma; ¿para quién será lo que tienes preparado?* En efecto, cuando la verdad se anuncia a los pecadores, quien la comunica no es otro que el único que es veraz, independientemente de la criatura de la que se sirva para comunicársela. Dice a los judíos: *Nunca habéis oído su voz,* porque no le habían obedecido precisamente aquellos con quienes hablaba. Dijo también: *Ni habéis visto su rostro,* porque es imposible verlo. Dijo igualmente: *Ni tenéis su palabra permaneciendo en vosotros,* porque en aquel en quien permanece la palabra de Dios permanece Cristo, a quien ellos rechazaron. En efecto, después de haber dicho el Señor: *Padre, glorifícame con aquella gloria que tuve junto a ti antes de la creación del mundo,* sonó la voz del cielo: *Lo he glorificado y lo glorificaré.* Esa voz la oyeron muchos de los judíos allí presentes, aunque no por eso pueda afirmarse que la oyeran, puesto que no la obedecieron para creer. Por tanto, si no hay que extrañarse de que la Palabra de Dios, es decir, el Hijo único de Dios que da a

cum illud **[133]** dicatur ex persona inhabitantis dei, illud ex persona seruientis creaturae. Ex hac regula etiam apostolus ait: *An uultis experimentum accipere eius, qui in me loquitur, Christi?* (2 Cor 13,3).

(2). Si autem hoc mouet, quod in uetere testamento etiam peccatoribus deus loquitur uel Adae uel Euae uel serpenti, adtendant etiam in nouo cuiusmodi exemplum dominus posuit de homine stulto et cupido, quomodo ei locutus est dominus, cum ait: *Stulte, hac nocte auferetur anima tua a te; haec quae praeparasti, cuius erunt?* (Lc 12,20). Cum enim ueritas etiam peccatoribus dicitur, per quamlibet creaturam dicatur, non nisi ab illo dicitur, qui unus est uerax. Quod autem Iudaeis dicit: *Nec uocem aliquando eius audistis,* ideo dicit, quia non obtemperauerunt isti dumtaxat, cum quibus loquebatur. Quibus dicit etiam: *Nec faciem eius uidistis,* quia non potest. Quod autem dicit: *Neque uerbum eius habetis in uobis manens,* quia in quo manet uerbum dei, Christus in illo manet, quem isti respuerunt. Nam cum ipse dominus dixisset: *Pater, clarifica me ea claritate, qua fui apud te, priusquam mundus fieret,* sonuit uox de caelo: *Et clarificaui et clarificabo* (Io 12,28; 17,5). Quam uocem multi Iudaeorum praesentes audierunt nec ideo *(141)* tamen audisse dicendi sunt, quia non obtemperauerunt, ut crederent. Quapropter si non est mirandum, quod uerbum dei, id est unicus filius dei, qui de

conocer al Padre, a quien quiere por sí mismo y a quien quiere por otra criatura, ya haciéndose oír, ya apareciéndose, no obstante que sólo se le ve a él por sí mismo y al Padre por él, mediante un corazón puro —*dichosos los limpios de corazón porque ellos verán a Dios*—, tampoco hay que extrañarse de que en todo esto vayan de acuerdo uno y otro Testamento.

Ex 25,2-8 y Mt 5,34-35 no se oponen

10. Sobre las siguientes palabras que Dios dirigió a Moisés: *Di a los hijos de Israel: «Tomad las primicias de todo hombre y destinádmelas a mí, esto es, del oro, plata, bronce, púrpura, lino de color rojo y color escarlata, las pieles de cabra, las pieles de cordero teñidas de rojo, los maderos intactos, el aceite para las lámparas, los perfumes, las piedras preciosas, es decir, el berilo, y construidme una tienda en la que pueda habitar con vosotros»*. También a este texto escriturístico ofrecen resistencia y afirman que se le opone aquel otro del Evangelio en el que dice el Señor: *No jurarás ni por el cielo, porque es el trono de Dios, ni por la tierra, puesto que es el escabel de sus pies*. Discuten sobre él y creen decir algo grande cuando preguntan: ¿Cómo puede habitar en una tienda construida de oro, plata, bronce, púrpura, lanas y pieles de ovejas, ese Dios cuyo trono es el cielo y que tiene a la tierra por escabel de sus pies? Como testigo aducen también al apóstol Pablo, quien afirma que Dios habita en una luz inaccesible. A ellos les presentamos una cuestión idéntica, y lo que aducen

patre adnuntiat, cui uult per se ipsum, cui uult per aliquam creaturam uel sonando uel adparendo, cum tamen ipse per se ipsum mundo corde uideatur et per illum pater —*beati enim mundicordes, quia ipsi deum uide*[134]*bunt* (Mt 5,8)—: non est mirandum ex utroque testamento ista omnia testimonia consonare.

10 *(X)*. De eo, quod scriptum est, quod locutus est deus Moysi et dixit illi: *Loquere ad filios Israhel: Sumite primitias ab omni homine, quas mihi destinetis, hoc est aurum, argentum, aeramentum, purpuram, byssum, coccum, pilos caprinos, pelles rubeas agnorum, ligna integra, oleum ad inluminationem, thymiamata, lapides pretiosos, hoc est beryllos, et constituite tabernaculum, in quo commorari uobiscum possim* (Ex 25,2-8). Commouent etiam hinc Manichaei quaestionem et huic scripturarum loco illud in euangelio dicunt esse contrarium, quod ait dominus: *Non iurabis neque per caelum, quia sedes dei est, neque per terram, quia scabellum est pedum eius* (Mt 5,34-35). Disputant enim et magnum aliquid sibi uidentur dicere, cum dicunt: quomodo ille deus, cuius caelum sedes et terra scabellum pedum eius est, in tabernaculo habitat, quod ex auro uel argento et aere et purpura et pilis pecorum pellibusque constructum est? Adhibentes etiam testem apostolum Paulum, quia dicit deum lucem habitare inaccessibilem (cf. 1 Tim 6,16). Quibus nos parem

del Nuevo Testamento, eso mismo lo aducimos nosotros del Antiguo. En éste se halla escrito con anterioridad: *El cielo es mi trono, la tierra es el escabel de mis pies: ¿qué casa vais a construirme o qué lugar para mi descanso? ¿No hizo todo esto mi mano?* Aquí tienen textos en los que los libros del Antiguo Testamento pregonan que Dios no habita en templos hechos por mano de hombre; y, con todo, el Hijo de nuestro Dios, con un látigo hecho de cuerdas arrojó del templo a quienes vendían bueyes y palomas y tiró por tierra las mesas de los cambistas diciendo: *La casa de mi Padre será llamada casa de oración, mas vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones*. Si alguien, tomando estos dos textos y oponiéndolos entre sí, intenta engañar a los ignorantes afirmando que en el Antiguo Testamento se magnifica a Dios de quien se dice que tiene por trono al cielo y a la tierra por escabel de sus pies y se niega que habite en casa hecha por mano humana, mientras que en el Nuevo se llama casa suya al templo construido por los hombres, ¿no acabarán confesando, aunque sea tarde, los maniqueos que la tienda de Dios hecha por manos humanas aparece en ambos Testamentos para significar algo y que tanto en uno como en otro se proclama que Dios no habita en lugares construidos por hombres?

Ex 20,5 y Jn 17,25 no se oponen

11. Sobre estas palabras del Exodo: *No adoréis dioses ajenos*, y estas otras: *Vuestro Dios se llama «El celoso», pues*

quaestionem referimus, et quod de nouo testamento protulerunt, de uetere testamento proferimus. Ibi enim inuenitur prius scriptum: *Caelum mihi sedes est, terra scabellum pedum meorum: quam domum aedificabitis mihi, aut quis locus requiei meae? Nonne manus mea fecit* **[135]** *haec omnia?* (Is 66,1-2). Ecce habent, ubi libri ueteris testamenti praedicant deum in templis manufactis non habitare; et tamen filius dei nostri flagello de restibus facto expulit de templo eos, qui boues et columbas uendebant, et nummulariorum euertit mensas et ait: *Domus patris mei domus orationis uocabitur, uos autem fecistis eam speluncam latronum* (Io 2,15-16; Mt 21,12-13). Si ergo aliquis etiam istis duobus ex aduerso capitulis constitutis uelit inperitos decipere et dicere in uetere testamento magnificari deum, cuius dicitur sedes caelum et terra scabellum pedum et negatur habitare in domo manufacta, in nouo autem testamento domus eius dicitur templum constructum ab hominibus: nonne Manichaei uel sero fatebuntur et habitaculum dei per manus hominum factum ad aliquam significationem in utroque testamento accipi et deum non habitare in locis ab hominibus fabricatis in utroque testamento praedicari?

11 *(XI)*. De eo, quod in exodo scriptum est: *Ne adoraueritis deos alienos* et iterum: *Deus uester zelans appellatur; zelans enim zelauit*

es un Dios celoso[20]. Cuando los maniqueos ponen objeciones al texto en que está escrito: *No adoréis dioses ajenos,* muestran con suficiencia que les agrada adorar a muchos dioses. Nada extraño, porque en su secta mencionan y encarecen una familia numerosísima de ellos[21], quienes incluso descendieron a estas realidades visibles, que ellos veneran y adoran como la luz de la misma verdad. Por eso les desagradan las palabras del Exodo: *No adoréis dioses ajenos.* Añaden también que las siguientes: *Vuestro Dios se llama «El celoso», pues es un Dios celoso,* fueron dichas por este motivo: para que no le amemos en cuanto Dios celoso, cuyos celos nos impiden sentir los mismos celos por dioses ajenos. Afirman también que se opone al Evangelio, puesto que el Señor dice *Padre justo, el mundo no te ha conocido,* como si no se le debiera llamar justo a no ser que nos permita adorar a otros dioses ajenos. Mantienen que un Dios justo y un Dios celoso son cosas contrarias entre sí y engañan a los miserables que no entienden que toda nuestra esperanza de salvación está en los celos de Dios. Pues con ese nombre se simboliza aquella su providencia por la que no permite que ninguna alma fornique impunemente alejándose de él, como dice el profeta: *Harás perecer a todos los que fornican alejándose de ti.* Como eso a lo que llamamos ira de Dios no es una perturbación del alma, sino poder de vengarse, de igual manera los celos de Dios no son el suplicio del alma, con que

(Ex 20,5; 34,15). Huic capitulo, quod scriptum est: *Ne adoraueri(142)tis deos alienos,* cum calumniantur Manichaei, satis ostendunt placere sibi adorari multos deos. Nec mirum, quandoquidem in secta sua numerosissimam deorum familiam commemorant atque commendant, quippe qui etiam ad ista uisibilia uenerunt, quae pro ipsius ueritatis luce uenerantur et adorant; et ideo displicet eis, quod scriptum est in exodo: *Ne adoraueritis deos alienos.* Addunt etiam illud propter hoc dictum esse: *Deus uester zelans appellatur; zelans enim zelauit,* ut tamquam deum zelantem non amemus, cuius zelo deos alienos zelare non sinimur. Et ideo dicunt ista **[136]** euangelio esse contraria, quoniam dominus dicit: *Pater iuste, et mundus te non cognouit* (Io 17,25), quasi non sit dicendus deus iustus, nisi nos deos alienos adorare permittat. Iustum enim deum et zelantem deum tamquam contraria sibi esse disserunt et decipiunt miseros non intellegentes totam spem salutis nostrae esse zelum dei. Hoc enim nomine illa eius significatur prouidentia, qua nullam a se animam fornicari inpune permittit, sicut propheta dicit: *Perdes omnes, qui fornicantur abs te* (Ps 72,27). Sicut enim ea quae dicitur ira dei, non perturbatio mentis est, sed potentia uindicandi, sic zelum dei non cruciatum

[20] Esta objeción ya fue considerada en n.7,1, pero allí la refutó recurriendo a Mt 5,45 y 18,22, mientras que aquí recurre a Jn 17,25. Es uno de los que trató dos veces, según confiesa en *Revisiones* I 21.

[21] No es éste el único texto en que Agustín reprocha a los maniqueos un cierto politeísmo. Véase también 13,1; 17,1 y *Faust* XX 10; también Introducción general, p.99, nota 147.

suelen atormentarse los maridos respecto a su mujer y la mujer respecto a su marido, sino la justicia en el máximo de su tranquilidad y pureza que no permite que sea feliz ninguna alma que haya perdido la virginidad con las falsas opiniones y perversas apetencias y que en cierto modo está embarazada. Sienten horror ante estas palabras porque no han visto todavía que no hay palabra que cuadre a la inefable majestad de Dios. Y así piensan que se ha de renunciar al uso de esas palabras, como si dijesen algo digno de Dios cuando afirman de él otras cosas distintas de éstas. El Espíritu Santo, como insinuando a los hombres capaces de entender cuán inefables son las realidades supremas de Dios, quiso servirse también de estas palabras que el lenguaje humano suele usar para indicar algo vicioso, a fin de mostrarnos de esa manera que también aquellas que los hombres creen que usan ajustándose de algún modo a la dignidad de Dios, son indignas de ella, a la que se ajusta más el silencio honorífico que voz alguna humana. Me fijo en los celos de los hombres y advierto en ellos una perturbación que tortura el corazón. Mas cuando pregunto por la causa de los mismos, no hallo otra que el hecho de que no soporta el adulterio del cónyuge. De celos se habla sobre todo y con propiedad entre cónyuges. Así, si el marido fuese por sí mismo bienaventurado, omnipotente y justo, sin ningún tormento, con la máxima facilidad y sin falta alguna, tomaría venganza del pecado de su cónyuge. Acomodándome al modo de hablar humano, a esa acción suya yo la llamaría, aunque no con propiedad, sino en sentido figurado, celos. ¿Quién ha reprochado

animi, quo maritus aduersus uxorem uel uxor aduersus maritum torqueri solent, sed tranquillissimam sinceramque iustitiam, qua nulla anima beata esse sinitur, falsis opinionibus prauisque cupiditatibus corrupta et quodam modo grauidata. Illi enim haec uerba exhorrescunt, qui nondum uiderunt ineffabili maiestati dei nulla uerba congruere. Sic enim ab istis uerbis temperandum putant, quasi aliquid dignum deo dicant, cum ista non dicunt. Sanctus enim spiritus hoc ipsum hominibus intellegentibus insinuans, quam sint ineffabilia summa diuina, his etiam uerbis uti uoluit, quae apud homines in uitio poni solent, ut inde admonerentur etiam illa, quae cum aliqua dignitate dei se putant homines dicere, indigna esse illius maiestate, cui honorificum potius silentium quam ulla uox humana conpeteret. Quaero zelum hominis et inuenio perturbationem cruciantem cor. Tamen cum quaero causam, nihil aliud inuenio, nisi quod non patitur coniugis adulterium. Maxime enim et proprie inter coniugia zelotypia dici solet. **[137]** Itaque si maritus esset per se ipsum beatus et omnipotens et iustus, sine ullo cruciatu et tota facilitate et nulla iniquitate peccatum coniugis uindicaret. Quam tamen eius actionem humano loquendi modo etiamsi non proprie, translate tamen et recte zelum uoca-

a Tulio, que ciertamente sabía hablar latín, el que haya dicho a César: «De entre tus virtudes ninguna es más admirable ni más grata que la misericordia»? [22] Sin embargo, se advierte que a esa virtud se la llama misericordia porque hace mísero el corazón de quien se duele de las miserias ajenas [23]. ¿Es que entonces la virtud hace mísero el corazón? ¿Qué respondería Tulio a los que le hiciesen tal reproche, sino que con el nombre de misericordia quiso indicar la clemencia? En efecto, no sólo acostumbramos a usar, sin incorrección, palabras en su significado propio, sino que también usurpamos significados cercanos. He querido hacer mención de este autor porque ahora discutimos no de contenidos, sino de palabras. Pues como nuestros autores, es decir, los de las Escrituras divinas, pensaron sobre todo en el contenido, así los autores mundanos tienen casi como única preocupación las palabras. Pero tengo el Evangelio y casi todos los libros del Nuevo Testamento en los que se encarece muy frecuentemente la misericordia de Dios. Por tanto, si esos miserables se atreven, hagan también de esto un problema y nieguen que Dios es misericordioso, pues en este caso habría que aceptar que tiene un corazón mísero. Como puede darse en Dios la misericordia sin la miseria del corazón, no desdeñemos aceptar los celos de Dios sin mancilla ni tormento, y soportemos las condiciones del lenguaje humano para llegar al silencio divino. Si dicen que se oponen entre sí un Dios celoso y un Dios justo, ¿qué han de decir, si hallo

rem. Quis enim Tullio calumniatus est, qui certe nouerat latine loqui, cum ait Caesari: *Nulla de uirtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est?* Et tamen ex eo appellatam misericordiam dicunt, quod miserum cor faciat dolentis aliena miseria. Numquid ergo uirtus *(143)* miserum cor facit? Quid ergo calumniosis Tullius responderet, nisi misericordiae nomine clementiam se appellare uoluisse? Quoniam recte solemus loqui non solum uerba propria, sed etiam uicina usurpantes. Cuius auctoris mentionem facere uolui, quoniam non de re quaestio sed de uerbo est. Sicut enim nostri auctores, diuinarum scilicet litterarum, de rebus maxime cogitauerunt, sic mundanorum auctorum prope omnis cura de uerbis est. Sed habeo euangelium et omnes noui testamenti libros, in quibus misericordia dei frequentissime commendatur. Si audent ergo isti miseri, etiam inde faciant quaestionem et negent esse misericordem deum, ne miserum cor habere intellegatur. Sicut ergo potest esse in deo misericordia sine cordis miseria, sic etiam sine tabe atque cruciatu animi zelum dei non dedignemur accipere et humani sermoni condicionem feramus, ut ad diuinum perueniamus silentium. Sed si contraria dicunt esse zelantem deum et iustum deum, quid dicturi sunt, cum et in nouo testamento

[22] *Discurso en favor de Q. Ligario* 22.
[23] Véase sobre lo mismo *Conf* III 2,3.

también en el Nuevo Testamento estas palabras: *Siento celos de vosotros con el celo de Dios?* También el Evangelio recurre a un testimonio del Antiguo Testamento: *El celo de tu casa me devora.* A su vez, cuando leen en el Antiguo: *El Señor es justo y amó la justicia, su rostro vio la equidad,* ¿no confiesan también de este modo a los ignorantes que los dos Testamentos pueden parecer contrarios, pero de forma que en el Nuevo encontramos los celos de Dios y en el Antiguo su justicia, y que, para los que entienden bien una y otra cosa, se combinan perfectamente en uno y otro Testamento, en la paz y unidad del Santo Espíritu?

Dt 12,23 y Mt 10,28 no se oponen

12 [1]. Sobre la prohibición de comer sangre, puesto que ella es el alma de la carne. A este precepto de la ley antigua los maniqueos oponen lo que dice el Señor en el Evangelio que no hay que temer a los que matan al cuerpo, pero no pueden dar muerte al alma. Argumentan de esta manera: Si la sangre es el alma, ¿cómo no tienen los hombres poder sobre ella, siendo así que hacen muchas cosas con ella ya sea recogiéndola y ofreciéndola a los perros y aves como alimento, ya derramándola o mezclándola con el cieno y el barro? En verdad, todo esto y otras innumerables cosas pueden hacer los hombres con la sangre. Por eso ellos preguntan en tono insultante cómo un asesino no puede dañar al alma, si el alma es la sangre, dado que tiene tanto poder sobre esa sangre. Añaden

inuenio: *Zelo dei uos zelo* (2 Cor 11,2) et adhibitum etiam de ueteribus in euangelio **[138]** testimonium: *Zelus domus tuae comedit me?* (Io 2,17; Ps 68,10). Rursus in uetere cum legunt: *Iustus dominus et iustitias dilexit, aequitatem uidit uultus eius* (Ps 10,8). Nonne fatebuntur etiam hoc modo inperitis duo testamenta uideri posse contraria, ut in nouo inueniamus zelum dei, in uetere iustitiam dei? Bene autem intellegentibus utrumque in utroque magna sancti spiritus unitate et pace concinere?

12 *(XII.1).* De eo, quod scriptum est non esse manducandum sanguinem, quod anima carnis sit sanguis. Huic sententiae ueteris legis Manichaei ex euangelio illud obponunt, quod dicit dominus non esse timendos eos, qui occidere possunt corpus, animae autem nocere non possunt (cf. Mt 10,28), et disputant dicentes: si sanguis anima est, quomodo homines potestatem in eam non habent, cum de sanguine multa faciant siue excipientes et canibus uolucribusque in escam proponentes siue effundentes aut caeno lutoque miscentes? Haec enim et alia innumerabilia sine difficultate homines de sanguine possunt facere. Ideo isti quaerunt insultantes, quomodo, si sanguinis est anima, non possit hominis interfector nocere animae, cum tantam in eius sanguinem habeat potestatem.

todavía lo que dice el Apóstol que *la carne y la sangre no poseerán el reino de Dios,* y argumentan: Si la sangre es el alma, según lo afirma Moisés, no se hallará alma que pueda alcanzar el reino de Dios. La primera respuesta a esa argumentación acusatoria consiste en forzarles a mostrar que en los libros de la antigua ley se halla escrito que la sangre es el alma humana. En ningún lugar hallarán tal cosa en esa Escritura que a esos miserables no se les permite comprender en tanto se esfuerzan en lacerarla [24]. Y si en ella no se ha dicho tal cosa del alma humana, ¿qué nos afecta a nosotros si el alma de una bestia puede ser dañada por el matachín o no puede poseer el reino de Dios? Mas como ellos se preocupan demasiado del alma de las bestias, puesto que piensan que son las almas racionales de los hombres que se reencarnan en las bestias [25], piensan que se les cierra el reino de los cielos si consienten en afirmar que está como cerrado para las almas de las bestias.

INCONGRUENCIAS DE LOS MANIQUEOS

[2]. ¿Qué quiere decir el hecho de que Adimanto [26], uno de los discípulos de Manés, al que recuerdan como un gran doctor de la secta, se atreviese a insultar también al pueblo de Israel? Se atrevió a insultar al pueblo de los judíos, porque conforme a su modo de entender, según el cual piensan que la

Addunt etiam, quod ait apostolus Paulus: *Quia caro et sanguis regnum dei non possidebunt* (1 Cor 15,50) et dicunt: si sanguis est anima, sicut Moyses dicit, nulla inuenietur anima posse regnum dei adipisci. Cui calumniae primo ita respondendum est, ut ipsi cogantur ostendere, ubi scriptum sit in libris ueteris legis, quod anima humana sanguis sit. Nusquam enim hoc inuenient in illa scriptura, quam lacerare miseri quamdiu conantur, nullo modo intellegere permittuntur. **[139]** Quodsi de anima humana nihil tale ibi dictum est, quid ad nos pertinet, si anima pecoris aut laedi ab interfectore potest aut possidere dei regnum non potest? Sed quia de animis pecorum nimis sunt *(144)* isti solliciti —cum enim sint hominum animae rationales, reuolui tamen eas in pecora existimant— clausa sibi esse arbitrantur regna caelorum, si pecorum animis clausa esse consentiant.

(2). Quid? Quod etiam insultare ausus est populo Israhel Adimantus, unus ex discipulis Manichaei, quem magnum doctorem illius sectae fuisse commemorant. Insultare ergo ausus est populo Iudaeorum, quod secundum eorum intellectum, quo existimant sanguinem esse animam,

[24] Sobre las disposiciones para leer la Escritura y entenderla, véase Introducción general, p.118ss.

[25] La reencarnación se convierte en boca del oyente maniqueo Secundino en una amenaza para quienes creen que Cristo estuvo encerrado en el seno de una mujer *(Secund 5).* Véase H. CH. PUECH, *Le manichéisme...* p.179, nota 360.

[26] Sobre Adimanto, que aparece mencionado aquí por primera vez, véase la Introducción particular a este libro, p.273-274.

sangre es el alma, las almas de sus padres fueron en parte devoradas por las serpientes, en parte consumidas por el fuego y en parte se secaron en los desiertos y en lugares muy escarpados de los montes. Si alguien les concediese que eso ha sido verdad, les convencería fácilmente que todo aconteció sin que cometiesen crimen alguno aquellos a los que él quiso insultar. En efecto, ellos no hirieron en la más mínima parte las almas de sus padres, a quienes dijo que les había acontecido tal cosa según su modo de entender. En consecuencia, para ellos puede ser motivo de tristeza, pero nunca una culpa. Sin embargo, ¿qué hará el mismo Adimanto, de acuerdo con su opinión por la que cree que también las almas racionales, es decir, las de los hombres, pueden ser encerradas en los cuerpos de las bestias? ¿Qué hará con tan gran crimen, si alguna vez hostigó al asno lento con latigazos o al desbocado con el freno, animales en quienes tal vez se hallaba el alma de su padre? Y eso por no decir que también han podido dar muerte a sus padres al dársela a los piojos y pulgas, pues no se abstienen de dársela. ¿De qué les sirve el negar a veces que las almas humanas pueden reencarnarse en estos diminutos animales? Eso lo niegan para no ser tenidos por reos de tantas muertes o verse obligados a perdonar la muerte a las pulgas, piojos, chinches, y a soportar tantas molestias de parte de ellos, sin que les sea lícito darles muerte. Se les mete en muchos apuros cuando se les pregunta por qué el alma humana puede reencarnarse en una pequeña zorra y no en la comadreja, siendo así que el cachorro de la zorra es tal vez menor que una comadreja grande.

parentum ipsorum animae partim a serpentibus deuoratae, partim igni consumptae, partim in desertis atque asperrimis montium locis arefactae sint. Quod si uerum esse quisquam concederet, sine scelere tamen eorum, quibus iste insultare uoluit, factum esse conuinceret. Non enim parentum suorum animas, quibus illa omnia secundum horum intellectum accidisse dixit, ipsi aliqua ex parte laeserunt; quapropter luctum inde possunt habere, non reatum. Quid autem Adimantus faciet ipse secundum opinionem suam, qua credidit etiam rationales, id est hominum animas in beluina corpora posse contrudi? Quid ergo faciet de tanto scelere, si quando tardum iumentum plagis aut concitatum freno fatigauit, in quo forte patris eius anima fuerit? Vt non dicam, quod etiam occidere parentes suos inter peduculos et pulices potuerit, a quorum isti interfectione non temperant. Quid enim eis prodest, quod aliquando negant **[140]** usque ad ista minutissima animantia reuolui animas humanas posse? Hoc enim negant, ne tam multarum interfectionum rei teneantur aut cogantur parcere pulicibus et peduculis et cimicibus et tantas ab eis molestias sine ulla caedis eorum licentia sustinere. Nam uehementer urgentur, cur in uulpeculam reuolui anima humana possit et non possit in mustelam, cum catulus uulpeculae fortasse etiam minor sit quam magna mustela.

Luego, si puede reencarnarse en la comadreja, ¿por qué no puede en el ratón? Y si puede en el ratón, ¿por qué no en la salamanquesa? Y si puede en ésta, ¿por qué no en la langosta? Por el mismo razonamiento se puede pasar a la abeja, a la mosca, al chinche y a la pulga o cualquier otro animal que pueda hallarse mucho más diminuto. No encuentran dónde poner el límite, y así, por esa crueldad fantasmagórica, sus conciencias se libran de los innumerables homicidios criminales.

[3]. Está escrito que la sangre de una bestia es su alma. Pero, aparte de lo dicho antes, que no me afecta lo que se haga con el alma de una bestia, puedo también pensar que ese precepto es símbolo de algo y como tal se escribió. En efecto, el Señor no dudó en decir: *Esto es mi cuerpo,* cuando daba un signo de su cuerpo [27].

El cuerpo celeste

[4]. Lo que dice el Apóstol: *La carne y la sangre no poseerán el reino de los cielos,* se halla igualmente en la ley: *En ésos no permanecerá mi espíritu porque son carne.* ¡Y cuántas veces se promete en los libros antiguos un premio futuro para las almas de los justos! Mas queriendo indicar el Apóstol cuál ha de ser en la resurrección el cuerpo de los justos tras la transformación, puesto que *ni las mujeres tomarán marido ni los hombres mujeres, sino que serán como ángeles de Dios;*

Deinde si in mustelam potest, cur in murem non potest? Et si in istum potest, cur in stellionem non potest? Et si in eum potest, cur in locustam non potest? Deinde in apem, deinde in muscam, deinde in cimicem atque inde usque in pulicem et si quid est aliud multo minutius peruenire? Vbi enim terminum constituant, non inueniunt atque ita per istam nugatoriam crudelitatem conscientiae illorum innumerabilibus homicidiorum sceleribus obruuntur.

(3). Nam ex eo, quod scriptum est sanguinem pecoris animam eius esse, praeter id, quod supra dixi, non ad me pertinere, quid agatur de pecoris anima, possum etiam interpretari praeceptum illud in signo esse positum. Non enim dominus dubitauit dicere: *Hoc corpus meum* (Mt 26,26), cum signum daret corporis sui.

(4). Quod autem ait apostolus: *Caro et sanguis regnum dei non possidebunt,* etiam in lege dictum est: *Non permanebit in istis spiritus meus, quia caro sunt* (Gen 6,3). Et totiens in ueteribus libris iustorum animis praemium futurum promittitur. Sed tamen *(145)* apostolus uolens insinuare, quale corpus iustorum per inmutationem in resurrectione futurum sit, quia **[141]** *neque nubent neque uxores ducent. Sed erunt sicut angeli in caelis* (Mt 22,30), hanc ergo inmutationem futurum corporum

[27] El que hable de «signo» no quiere indicar en ningún modo que no admita la presencia de Cristo en la Eucaristía. Agustín quiere indicar a través de esta referencia cómo unas realidades pueden hacer presentes o «significar» otras.

queriendo, repito, indicar la transformación que se dará en los cuerpos de los santos, dijo el Apóstol: *Os digo, hermanos, que la carne y la sangre no poseerán el reino de Dios.* Esto no se halla en una única frase separada de su contexto y citada para engañar, sino que puede encontrarse comentando o más bien leyendo, pues no es algo oscuro, el texto de la carta en su totalidad. Dice así: *Conviene que esto corruptible se vista de incorrupción y que esto mortal se revista de inmortalidad.* Que dice esto refiriéndose también al cuerpo, resulta con claridad de lo anterior, donde dice: *No toda carne es la misma carne; una es la de los hombres y otra la de las bestias, una de las aves y otra la de los peces. Hay también cuerpos celestes y cuerpos terrestres, pero uno es el resplandor de los cuerpos celestes y otro el de los terrestres; uno es el resplandor del sol, otro el de la luna y otro el de las estrellas. Una estrella difiere de otra en resplandor. Lo mismo sucederá en la resurrección de los muertos. Se siembra el cuerpo en la corrupción y resucita en la incorrupción; se le siembra en el oprobio y resucita en la gloria; se siembra en la debilidad y resucita en poder. Si hay un cuerpo animal lo hay también espiritual, según está escrito: El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente, el último Adán espíritu vivificante. Pero no antecede el espiritual, sino el animal; mas luego vendrá el espiritual. El primer hombre nacido de la tierra es terreno, el segundo hombre, del cielo, es celeste. Como es el terreno, así son también los terrenos, y como el celeste, así también los celestes. Y como vesti-*

sanctorum uolens insinuare dixit apostolus: *Dico enim uobis, fratres, quia caro et sanguis regnum dei non possidebunt* (1 Cor 6,9). Quod non una separata et ad fraudem commemorata sententia, sed toto ipso epistulae loco pertractato uel potius lecto —non enim res obscura est— inueniri potest. Sic enim dicit: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem et mortale hoc induere inmortalitatem* (1 Cor 15,53). Quod eum de corpore dicere de superioribus manifeste inuenitur, cum ait: *Non omnis caro eadem caro: Alia quidem hominum, alia autem pecorum; alia caro uolucrum, alia piscium. Et corpora caelestia, et corpora terrestria; sed alia est caelestium gloria et alia terrestrium; alia gloria solis et alia gloria lunae et alia gloria stellarum. Stella enim ab stella differt in gloria; sic et resurrectio mortuorum. Seminatur corpus in corruptione, surget in incorruptione; seminatur in contumelia, surget in gloria; seminatur in infirmitate, surget in uirtute; seminatur corpus animale, surget corpus spiritale. Si est corpus animale, est et spiritale, sicut scriptum est: Factus est primus homo Adam in animam uiuentem, nouissimus Adam in spiritum uiuificantem. Sed non primum quod spiritale est, sed quod animale, postea spiritale. Primus homo de terra terrenus; secundus homo de caelo caelestis. Qualis terrenus, tales et terreni, et qualis caelestis, tales et caelestes. Et quomodo induimus imaginem terreni, in***[142]***duamus et*

mos la imagen del hombre terreno, vistamos también la imagen del que viene del cielo. Esto os digo, hermanos, que la carne y la sangre no pueden poseer en heredad el reino de Dios, ni la corrupción la incorrupción. Ya está claro por qué dijo eso el Apóstol. ¿Por qué, pues, Adimanto, con tan vergonzoso fraude, no cita sino lo último y se calla lo anterior [28], con lo que se puede comprender eso que se interpreta mal? Pensando en que el cuerpo de nuestro Señor después de su resurrección fue elevado al cielo, recibiendo un cambio celeste acomodado a la misma morada celeste, y en que se nos ha mandado esperar esto para el último día, fue por lo que dijo el Apóstol: *Cual es el hombre terreno, así son los hombres terrenos,* es decir, los mortales, y *cual el celeste así los celestes,* es decir, los inmortales, no sólo en sus almas, sino también en sus cuerpos. Por eso había dicho también antes que uno es el resplandor de los cuerpos celestes y otro el de los terrestres. Del hecho de que en la resurrección el cuerpo sea espiritual no se ha de pensar que será espíritu, pero no cuerpo. Antes bien, dice que será un cuerpo espiritual, sometido en todo al espíritu, sin corrupción o muerte alguna. Del hecho de que se llame cuerpo animal al que tenemos ahora, no ha de pensarse que aquél será alma, no cuerpo. Por tanto, como ahora se le llama cuerpo animal porque está sometido al alma y no se puede hablar aún de cuerpo espiritual, porque aún no está totalmente sometido al espíritu mientras puede corromperse, así también entonces

imaginem eius, qui de caelo est. Hoc autem dico, fratres, quia caro et sanguis regnum dei hereditate possidere non possunt neque corruptio incorruptionem hereditate possidebit (1 Cor 15,39-50). Certe iam clarum est, quare hoc apostolus dixerit. Quid ergo iste tam turpi fraude non commemorat nisi hoc ultimum et tacet illa superiora, quibus hoc quod male interpretatur, bene possit intellegi? Nam quoniam domini nostri corpus post resurrectionem sic leuatum est in caelum, ut pro ipsa caelesti habitatione caelestem acceperit mutationem, et hoc sperare in die ultimo iussi sumus, ideo dixit apostolus: *Qualis terrenus, tales et terreni,* id est mortales, *et qualis caelestis, tales et caelestes,* id est inmortales non solum animis, sed etiam corporibus. Vnde et supra dixerat aliam esse caelestium corporum gloriam et aliam terrestrium. Quod autem spiritale corpus in resurrectione futurum dicit, non propterea putandum est, quod non corpus, sed spiritus erit, sed spiritale corpus omnimodis spiritui subditum dicit sine aliqua corruptione uel morte. Non enim quoniam modo quod habemus corpus animale appellas, ideo putandum non illud esse corpus, sed animam. Ergo quemadmodum corpus animale nunc dicitur, quia subditum est animae, spiritale autem nondum dici potest, quia nondum spiritui plene subiectum est, quamdiu corrumpi adhuc potest:

[28] Reproche a la exégesis de Adimanto que es general a toda la exégesis maniquea: pasar por alto lo que no conviene a la propia causa.

se le llamará cuerpo espiritual, cuando ninguna corrupción oponga resistencia al espíritu o a la eternidad.

Carne y cuerpo

[5]. Y si aún os parece que no está suficientemente demostrado que el Apóstol dijo que *la carne y la sangre no heredarán el reino de los cielos ni la corrupción la incorrupción,* pensando en la transformación que ha de tener lugar, prestad atención a cómo continúa y a lo que añade después: *He aquí que os anuncio un misterio: «Todos resucitaremos, pero no todos seremos transformados en un instante, en un golpe de vista, a la última trompeta». Sonará, pues, la trompeta y los muertos resucitarán incorruptos y nosotros seremos transformados.* A continuación conectó lo que poco antes he mencionado, para mostrar cómo ha de ser esa transformación. Inmediatamente dice: *Conviene que esto corruptible se vista de incorrupción y que esto mortal se revista de inmortalidad.* De aquí resulta, pues, que la carne y la sangre no poseerán el reino de Dios, porque cuando se haya revestido de incorrupción y de inmortalidad ya no será carne ni sangre, sino que se transformará en cuerpo celeste [29]. Esto ya lo he tratado en otra ocasión, porque a esta frase ponen muchas asechanzas los que niegan la resurrección de los cuerpos [30]. Mas la cuestión presente no versa sobre el cuerpo, sino sobre el alma que los maniqueos creen

sic et tunc spiritale uocabitur, cum spiritui atque aeternitati nulla corruptione resistere poterit.

(5) Aut si adhuc parum uidetur esse monstratum, *(146)* quod sententiam istam propter inmutationem, quae futura est, apostolus dixerit, cum ait: *Caro et sanguis regnum dei hereditate possidere non possunt neque corruptio incor***[143]***ruptionem hereditate possidebit,* adtendite, quid continuo subiciat et adiungat: *Ecce mysterium dico uobis: Omnes quidem resurgemus, non tamen omnes inmutabimur in atomo, in ictu oculi, in nouissima tuba. Canet enim tuba et mortui resurgent incorrupti et nos commutabimur.* Deinde contexit et dicit etiam illud, quod paulo ante commemoraui, ut ostendat, qualis futura sit ipsa inmutatio. Statim quippe dicit: *Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem et mortale hoc induere inmortalitatem* (1 Cor 15,51-53). Hinc ergo adparet, quia caro et sanguis regnum dei non possidebunt, quia cum induerit incorruptionem et inmortalitatem, iam non caro et sanguis erit, sed in corpus caeleste mutabitur. Quod quidem ex occasione tractauimus, quia huic quoque sententiae multum insidiari solent negantes corporum resurrectionem. Nam ista quaestio non de corpore, sed de anima proposita est,

[29] Véase *Revisiones* I 21,4. Sobre la carne que dejará de ser carne para ser cuerpo, véase *Sermón* 362,17.21.
[30] Véase el *Sermón* 362.

que la ley la identifica con la sangre. Mas nosotros de ninguna manera lo entendemos así. Pero, aunque no me preocupe de las almas de las bestias con las que no compartimos la razón, sin embargo, lo que dice la ley, que ha de derramarse la sangre, pero que no hay que tomarla como alimento, puesto que la sangre es el alma, según nosotros, está puesto en sentido figurado como muchas otras cosas, y casi todos los ritos de aquellas Escrituras están llenas de signos y figuras del anuncio reservado para el futuro, que ya se ha manifestado por medio de nuestro Señor Jesucristo. La sangre es el alma igual que la roca era Cristo, según las palabras del Apóstol: *Bebían de la roca espiritual que les seguía, y la roca era Cristo.* Es de todos sabido que bebieron agua en el desierto golpeando una roca los hijos de Israel de los que hablaba el Apóstol al decir eso. Y no dice: La roca figuraba a Cristo, sino *La roca era Cristo;* roca de la que dice también que era espiritual, para que nadie la entienda a modo carnal; con otras palabras, enseña que se la ha de entender espiritualmente. Sería demasiado largo e innecesario, al no poder hacerse en pocas palabras en este momento, exponer los misterios de la ley. Es suficiente que sepan quienes esto nos reprochan que nosotros no solemos entenderlo al modo del que ellos se mofan, sino como lo entendieron los apóstoles. Ellos expusieron unos pocos misterios para dejarnos la norma conforme a la cual habían de ser comprendidos los demás.

quam putant sic accipi in lege, ut sanguis esse existimetur: quod nos nullo modo sic intellegimus. Sed quamuis de pecorum animis non curemus, cum quibus non habemus rationis aliquam societatem, tamen illud quod lex dicit fundendum esse sanguinem nec in escam adsumendum, quia sanguis est anima, in signo esse positum dicimus sicut alia multa et paene omnia scripturarum illarum sacramenta signis et figuris plena sunt futurae praedicationis, quae iam per dominum nostrum Iesum Christum declarata est. Sic est enim sanguis anima, quomodo petra erat Christus, sicut apostolus: *Bibebant enim de spiritali sequente petra, petra autem erat Christus* (1 Cor 10,4). Notum est autem filios Israhel petra percussa bibisse aquam in heremo (cf. Num 20,11), **[144]** de quibus loquebatur apostolus, cum hoc diceret. Nec tamen ait: petra significabat Christum, sed dicit: *Petra erat Christus.* Quae rursus ne carnaliter acciperetur, spiritalem illam uocat, id est eam spiritaliter intellegi docet. Longum est et nunc non necessarium sacramenta eiusdem legis exponere, nisi cum breuiter possint. Sufficit autem, ut nouerint illi, qui de his calumniantur, non ea nos ita intellegere, ut illi adsolent inridere, sed quemadmodum apostoli omnia intellegentes pauca exposuerunt, ut ad easdem regulas cetera posteris intellegenda relinquerent.

Dt 4,23-24 y Mc 10,17-18 no se oponen

13 [1]. Sobre lo que está escrito en el Deuteronomio: *Procurad no olvidar la alianza firmada por vuestro Dios y no haceros estatuas ni imágenes pintadas.* Y luego añade: *Vuestro Dios es fuego devorador y un Dios celoso.* He aquí el modo como ese Adimanto sacó a la palestra estas palabras de la Escritura, ya que me he propuesto refutar y anular sus reproches. Pienso haber respondido antes con suficiencia a sus ataques contra los celos de Dios [31]. Recordemos, sin embargo, que no sólo en aquel texto, sino también en el presente, inculpó a las Escrituras por hablar de celos en Dios, de forma que lo vinculó al precepto de Dios nuestro Señor, presente en tales libros, de no adorar a los ídolos. Parece que reprocha los celos de Dios sólo porque en virtud de esos mismos celos se nos prohíbe el culto a tales ídolos. Quiere dar la impresión de que se muestra favorable a los ídolos. Eso lo hacen para ganarse las simpatías de los paganos hacia su secta miserable y rabiosa. A este texto de la ley le oponen también aquel otro en que cierta persona se acercó al Señor para decirle: *Maestro bueno, ¿qué he de hacer para poseer la vida eterna?*, y a quien Jesús respondió: *¿Por qué me preguntas acerca del bien? Nadie es bueno, sino el único Dios.* Piensan que ambos textos son contrarios entre sí, porque en la ley se dice que *Dios es fuego devorador y Dios celoso,* mientras que en el Evangelio se afirma que *nadie es bueno sino el único Dios.*

13 *(XIII.1).* De eo, quod scriptum est in deuteronomio: *Videte, ne obliuiscamini testamentum dei uestri quod conscripsit et faciatis uobis effigies et imagines,* addidit etiam dicens: *Deus uester ignis est edax et deus zelans* (Deut 4,23-24). Haec uerba de scripturis hoc modo ille Adimantus proposuit; eius enim calumnias refutandas refellendasque suscepimus. Sed et iam superius de zelo dei cum calumniaretur, puto satis esse responsum. Meminerimus tamen non solum ibi, sed etiam hic sic eum de zelo dei cri*(147)*minatum scripturas, ut adiungeret etiam, quod de simulacris non colendis in illis libris praecipitur a domino deo nostro, quasi non ob aliud reprehendat zelum dei, nisi quod illo ipso zelo a cultu simulacrorum prohibemur; uult ergo uideri fauere se simulacris. Quod propterea faciunt, ut miserrime et uesanae suae sectae etiam paganorum concilient beneuolentiam. Huic autem legis capitulo etiam illud obponunt, ubi quidam accessit ad dominum et ait illi: *Magister bone, quid faciens possidebo uitam* **[145]** *aeternam?* Cui respondit Iesus: *Quid me interrogas de bono? Nemo bonus nisi unus deus,* ut ex hoc uidelicet contraria ista esse arbitremur, quia in lege dicitur: *Deus ignis edax,* et: *Deus zelans,* in euangelio autem: *Nemo bonus, nisi unus deus* (Mc 10,17-18).

[31] Véase antes el n.11.

«ENCARNACIÓN» EN LA PALABRA HUMANA

[2]. Respecto a los celos ya indiqué que este tipo de palabras no las utiliza la Escritura para indicar alguna perturbación o sufrimiento en Dios; antes bien, ha llegado a servirse de ellas porque nada puede decirse que sea digno de Dios [32]. Así, cuando los hombres adviertan que son indignas, se verán forzados a admitir que también son indignas de la majestad de Dios aquellas que creen que aplican de acuerdo con la inefable excelencia divina. Pues su sabiduría que había de descender al cuerpo humano, descendió antes a la palabra humana. Cuando comienzo a examinar esta palabra «descender» me doy cuenta de no haberla utilizado con propiedad. En efecto, no puede descender sino lo que puede moverse de un lugar a otro. Está claro que quien desciende abandona un lugar superior y se dirige hacia otro inferior. Mas la sabiduría de Dios en ningún modo puede pasar de un lugar a otro, dado que está presente a sí misma en su totalidad y en todas partes. De ella habla, mejor que nadie en el Evangelio, Juan en cuanto partícipe del pecho del Señor. Dice, pues: *Estaba en el mundo y el mundo fue hecho por ella y el mundo no la conoció*. Y, no obstante, él mismo añade: *Vino a los suyos y los suyos no la recibieron*. ¿Cómo es posible afirmar que estuviera aquí y viniera aquí, sino porque aquella inefable excelsitud sólo se puede expresar con sonidos humanos para ajustarse a los hombres? Mas en cuanto diviniza a los hombres, sólo se la puede entender con

(2) Et de zelo quidem iam responsum est non sic esse ista uerba in scripturis posita, ut aliquam dei perturbationem cruciatumue significent, sed quia nihil dignum de deo dici potest, propterea usque ad ista peruentum est; quae cum homines indigna esse putauerint, cogantur discere etiam illa, quae conuenienter de ineffabili diuina excellentia se dicere existimant, indigna esse maiestate dei; cuius sapientia cum descensura esset usque ad corpus humanum, prius usque ad humana uerba descendit. Quod uerbum cum discutere coepero, proprie me dixisse non uideo; non enim potest descendere, nisi quod etiam de loco in locum moueri potest. Nam qui descendit, locum superiorem deserere et inferiorem petere uidetur. Dei autem sapientia cum tota ubique praesto sit, nullo pacto migrare de loco in locum potest. De qua Iohannes in euangelio melius ait tamquam dominici pectoris particeps. Ait enim: *In hoc mundo erat et mundus per ipsum factus est et mundus eum non cognouit;* et tamen etiam ipse adiungit et dicit: *In sua propria uenit et sui eum non receperunt* (Io 1,10-11). Quomodo hic erat et quomodo uenit, nisi quia illa sublimitas ineffabilis ut hominibus congruat, humanis sonis significanda est? Vt autem deos homines faciat, diuino est intellegenda

[32] Véase el n.11.

el silencio divino [33]. Se puede, por tanto, dar razón de por qué hablo así, mas no por eso se puede decir algo digno de Dios, puesto que por el hecho mismo de que se haya podido decir ya es indigno de Dios. Si quitas de los celos el error y el dolor, ¿qué queda, sino la voluntad de guardar la castidad y de vengar la corrupción conyugal? ¿Con qué otro término se podía indicar mejor que con este de «celos» de Dios, puesto que estamos llamados al esponsalicio divino, y no quiere que nos corrompamos con cualquier amor torpe, a la vez que castiga nuestra impureza y ama nuestra castidad? No en vano suele decir la gente: «Quien no siente celos no ama».

DIOS, FUEGO DEVORADOR: ¿POR QUÉ?

[3]. A esto mismo se refieren también las otras palabras: *Fuego devorador*. Sobre él no debo discutir, sino más bien preguntarles qué fuego dijo el Señor que había venido a traer a este mundo. Son estas palabras del Evangelio que ellos no pueden reprender, no porque honren a Cristo, sino para engañar a los cristianos. Cuando se les recuerda que el Señor dijo *He venido a traer fuego a este mundo*, los miserables responden: «Ese fuego es otra cosa». A lo que nosotros replicamos: «También este otro es cosa distinta; no temáis». En efecto, es Cristo quien habla en el Antiguo Testamento cuando dice: *Soy fuego devorador*, él que afirma en el Evangelio que ha venido a traer fuego al mundo, es decir, la palabra de Dios que es él. El

silentio. Potest ergo reddi ratio, quare ita dictum sit; non tamen potest aliquid de deo digne dici, quod ideo iam indignum est, quia potuit dici. Tolle de zelo errorem et **[146]** dolorem, quid remanebit aliud nisi uoluntas castitatem custodiens et corruptionem uindicans coniugalem? Quo igitur uerbo nisi zelo dei melius posset insinuari, quod uocamur ad coniugium dei et non uult nos turpi amore corrumpi et punit inpudicitiam nostram et diligit castitatem? Non enim frustra etiam uulgo dici solet: qui non zelat, non amat.

(3). Ad hoc pertinet etiam quod dictum est: *Ignis edax;* de quo disputare non debeo, sed ipsos potius interrogare, quem ignem dixerit dominus se uenisse mittere in hunc mundum. Hoc enim dictum est in euangelio, quod illi accusare non possunt, non ut Christum honorent, sed ut decipiant christianos. *(148)* Quod cum eis commemoratum fuerit, quemadmodum dominus dixerit: *Ignem ueni mittere in hunc mundum* (Lc 12,49), miseri dicunt: sed illud aliud est. Quibus respondemus: et hoc aliud est: noli metuere. Nam ipse Christus loquitur etiam in uetere testamento, cum dicit: *Ego sum ignis edax* (Deut 4,24; 9,3), qui loquitur in euangelio, quod ignem uenerit in hunc mundum mittere, id est uerbum

[33] Véase también el n.11.

mismo expuso las Escrituras antiguas a sus discípulos después de haber resucitado, comenzando por Moisés y todos los profetas. Entonces los discípulos confesaron haber recibido ese fuego, al decir: *¿No ardía nuestro corazón en el camino, cuando nos exponía las Escrituras? El es el fuego devorador.* El amor divino consume la vida antigua y renueva al hombre de forma que Dios, en cuanto fuego devorador, hace que le amemos, y en cuanto celoso nos ama él. No temáis, pues, el fuego que es Dios; temed más bien el fuego que él ha preparado para los herejes.

Si se leyese el Nuevo Testamento como los maniqueos leen el Antiguo...

[4]. Adimanto eligió un texto del evangelio para presentarlo a los ignorantes como opuesto al mencionado de la ley. Es aquel en el que dice el Señor: *Nadie es bueno, sino el único Dios.* ¿Quién se bastará para enumerar las veces que se halla la bondad de Dios en el Antiguo Testamento? Citaré solamente un texto que se canta a diario [34] en las iglesias: *Alabad al Señor porque es bueno, porque su misericordia es eterna.* En verdad, también este texto parece ser contrario al Dios celoso, como piensan los maniqueos, y, sin embargo, está tomado de los libros del Antiguo Testamento y se canta en las iglesias. Asimismo, a quienes no lo entienden bien no les pa-

dei, quod est ipse. Nam ueteres utique scripturas exposuit post resurrectionem discipulis incipiens a Moyse et prophetis omnibus, quando ipsi discipuli ignem se accepisse confessi sunt dicentes: *Nonne cor nostrum erat ardens in uia, cum aperiret nobis scripturas?* (Lc 24,32) Ipse est ignis edax; consumit enim ueterem uitam diuinus amor et innouat hominem, ut ex eo, quod deus ignis est edax, faciat, ut eum nos amemus, ex eo autem, quod zelans est, ipse nos amet. Nolite ergo timere ignem, quod est deus, sed timete ignem, quem parauit haereticis deus.

(4). Quod enim Adimantus elegit de euangelio locum, quem huic legis capitulo tamquam contrarium apud inperitos obiceret, **[147]** ubi ait dominus: *Nemo bonus, nisi unus deus,* quotiens inuenitur bonitas dei in uetere testamento, quis numerare sufficiat? Vnum tamen ponam, quod cotidie in ecclesiis cantatur: *Confitemini domino, quoniam bonus est, quoniam in saeculum misericordia eius* (Ps 117,1.29). Certe et hoc zelanti deo, sicut Manichaei existimant, uidetur esse contrarium et tamen in libris ueteris testamenti cantatur. Item rex ille, qui cum filio suo nuptias faceret,

[34] Cabe preguntarse en qué momento de la liturgia, o si se refiere sólo a un período del año litúrgico. El *Sermón* 260 D,1 (= Guelf. 18) nos indica que este salmo 117 se cantaba durante toda la semana de pascua al menos, y el 29, que versa sobre el mismo salmo, se supone predicado en la vigilia de Pentecostés. Es de suponer, pues, que se trate del estribillo del salmo responsorial que se cantaba durante el tiempo de pascua. De aquí ese «a diario», referido al tiempo pascual.

rece bueno aquel rey que en la boda de su hijo halló entre los comensales a un hombre desprovisto del vestido nupcial, al que primero llamó amigo y luego mandó que, atado de pies y manos, fuese arrojado a las tinieblas exteriores. Uno cualquiera podía tomar ese mismo capítulo del Evangelio y, como hace Adimanto con el Antiguo Testamento, acusar calumniosamente al Evangelio, alabando más bien los libros del Antiguo, en que está escrito: *Alabad al Señor porque es bueno, porque su misericordia es eterna,* y reprochando en el Nuevo que el llamado al banquete sea arrojado a tan gran tormento a causa de su vestido. Si esto lo hiciera sistemáticamente con perversidad fraudulenta, recogiendo todos los textos en que aparece la mansedumbre en el Antiguo Testamento y aquellos otros en que aparece la severidad en el Nuevo, pretendiendo que los textos se oponen entre sí, alabando al Antiguo y recriminando al Nuevo, hallaría también ignorantes y desconocedores de la divina Escritura, a quienes convencería de que había que retener el Antiguo y no el Nuevo Testamento. Esto es lo mismo que hacen los maniqueos, pero en dirección opuesta, es decir, soltando reproches al Antiguo como contrario al Nuevo. Y me maravilla que no piensen que alguien pueda leer alguna vez uno y otro y, entendiéndolos con la ayuda divina, alabarlos a los dos y sentir dolor por el fraude y la maldad de los maniqueos o precaverse de ellos como de herejes, o mofarse como de ignorantes y orgullosos.

inuenit inter discumbentes hominem non habentem uestem nuptialem et eum primo amici nomine appellans manibus et pedibus conligatis mitti iussit in tenebras exteriores (cf. Mt 22,2ss), moleste intellegentibus non uidetur bonus. Et si ipsum quisquam capitulum euangelii proponeret, et sicut facit Adimantus de uetere testamento, ita euangelium calumniose accusaret laudans potius ueteris testamenti libros, ubi scriptum est: *Confitemini domino, quoniam bonus est, quoniam in saeculum misericordia eius,* et reprehendens in nouo, quod uocatus conuiua in tantum subplicium propter uestem mittitur, et hoc fraudulenta peruersitate adsidue faceret, ut omnia loca lenitatis de uetere testamento colligeret et loca seueritatis de nouo, et haec sibi aduersa esse contenderet, laudans uetus et reprehendens nouum: similiter inueniret inperitos et diuinarum scripturarum miserabiliter ignaros, quibus persuaderet uetus potius testamentum quam nouum esse retinendum. Quod cum isti ex alia parte faciunt, id est uetus reprehendentes quasi contrarium nouo, miror, quod non cogitant posse aliquem aliquando utrumque legere et diuina ope intellectum utrumque laudare fraudemque istorum atque malitiam uel dolere tamquam hominum uel cauere tamquam haereticorum uel inridere tamquam inperitorum et superborum.

DT 12,15-16 Y LC 21,34 NO SE OPONEN

14 [1]. Sobre este texto del Deuteronomio: *Conforme al deseo de tu alma, mata y come toda carne según el placer que te ha dado el Señor. Cuídate, sin embargo, de comer la sangre; derrámala como agua sobre la tierra.* Adimanto opina que a estas palabras de la ley se oponen aquellas del Señor en el Evangelio: *No se emboten vuestros corazones por la glotonería, el vino y los cuidados mundanos;* y a las del Apóstol: *Es cosa buena no comer carne ni beber vino,* y a estas otras: *No podéis tomar parte en la mesa de Dios y en la de los demonios.* Nosotros, en cambio, afirmamos que todos estos textos, tanto los del Antiguo como los del Nuevo Testamento, han sido escritos según lo exigían motivos particulares, y mostramos que no se oponen entre sí. El mismo Adimanto pudo haber advertido, a propósito de las palabras que tomó del Antiguo Testamento, que no se refiere a la voracidad desenfrenada este texto: *Conforme al deseo de tu alma, mata y come toda carne,* puesto que dice a continuación: *Según el placer que te ha dado el Señor.* El Señor no te ha dado un placer inmoderado, sino el suficiente para el sustento y salud de tu naturaleza. En cambio, quien sigue su voracidad desenfrenada, sigue su propio vicio, no el placer que le dio el Señor. Por eso no es contrario a lo que se halla en el Evangelio: *No se emboten vuestros corazones con la glotonería, el vino y los cuidados mundanos.* Cuando uno no satisface más que el placer que le dio

[148] **14** *(XIV.1).* De eo, quod scriptum est in deuteronomio: *Secundum desiderium animae tuae oc(149)cide et manduca omnem carnem iuxta uoluptatem, quam dedit tibi dominus. Caue autem, ne sanguinem manduces, sed effunde tamquam aquam super terram* (Deut 12,15-16). His uerbis legis Adimantus contrarium esse arbitratur, quod in euangelio dominus ait: *Non grauentur corda uestra cruditate et uinolentia et curis saecularibus* (Lc 21,34) et quod ait apostolus: *Bonum est non manducare carnem neque bibere uinum* (Rom 14,21) et iterum: *Non potestis mensae domini participare et mensae daemoniorum* (1 Cor 10,21). Nos autem omnia haec siue quae in uetere siue quae in nouo testamento scripta sunt, et suis causis exigentibus posita dicimus et sibi aduersa non esse monstramus. Quamquam et ipse in his uerbis, quae posuit de uetere testamento, animaduertere potuit non ad inmoderatam uoracitatem pertinere quod dictum est: *Secundum desiderium animae tuae occide et manduca omnem carnem,* quando sequitur: *Iuxta uoluptatem, quam dedit tibi dominus.* Inmoderatam enim uoluptatem non dedit tibi dominus, sed quanta sustentationi naturae salutique sufficiat. Quisquis autem sequitur inmoderatam uoracitatem, suum uitium sequitur, non eam uoluptatem, quam dedit dominus; et ideo non est contrarium quod in euangelio positum est: *Non grauentur corda uestra cruditate et uinolentia et curis saecularibus*

el Señor, es decir, un placer modesto y conforme a la naturaleza, su corazón no se embota con la glotonería, la borrachera y los cuidados mundanos.

MOTIVOS PARA LA ABSTINENCIA CRISTIANA

[2]. El Apóstol habló de no comer carne y no beber vino. Pero no dio el precepto porque juzgase que eran cosas impuras, como piensan los maniqueos y en su error precipitan al mismo a quienes logran persuadir. El mismo indicó el motivo por el que dijo aquellas palabras, y por eso no tenemos necesidad de interpretar o exponer su sentencia. Basta con introducir las palabras en el contexto de toda la carta del Apóstol para que aparezca con claridad por qué las dijo, y también el fraude de estos que eligen ciertas frases sueltas [35] de las Escrituras con las que engañan a los ignorantes que no hilan lo escrito antes con lo escrito después, de donde se puede captar la intención y voluntad del autor. Estas son las palabras del Apóstol: *Recibid al débil en la fe, sin juzgar sus opiniones. Uno cree que puede comer de todo; en cambio, quien esté débil que coma verduras. Quien come no desprecie al que no come y quien no come no juzgue al que come, pues Dios le ha acogido. ¿Quién eres tú para juzgar al siervo ajeno? El siervo ajeno se mantiene en pie o cae para su señor. Pero él se mantendrá en pie, pues poderoso es el Señor para sostenerlo. Uno juzga distinto un día de otro, y otro los juzga iguales*

(Lc 21,34). Cum enim quisque non replet nisi eam uoluptatem, quam dedit dominus, id est modestam atque naturalem, non grauatur cor eius cruditate et uinolentia et curis saecularibus.

[149] *(2).* De carne autem non manducanda et non bibendo uino quod ait apostolus, non quia illa inmunda arbitratus est, hoc praecepit, sicut isti existimant et errantes in errorem praecipitant, quibus talia persuaserunt. Sed cum ipse posuerit causam, cur hoc dixerit, non est nobis haec interpretanda uel exponenda sententia. Sufficit enim ipsum de apostoli epistula totum locum huic sermoni contexere, ut et causa manifeste adpareat, cur hoc apostolus dixerit, et istorum fraus, qui particulas quasdam de scripturis eligunt, quibus decipiant inperitos non conectentes, quae supra et infra scripta sunt, ex quibus uoluntas et intentio scriptoris possit intellegi. Sic ergo apostolus dicit: *Infirmum autem in fide recipite, non in diiudicationibus cogitationum. Alius quidem credit manducare omnia; qui autem infirmus est, holera manducet. Qui manducat, non manducantem non spernat, et qui non manducat manducantem non iudicet; deus enim illum recepit. Tu quis es, qui iudices alienum seruum? Suo domino stat aut cadit. Stabit autem; potens est enim dominus statuere illum. Alius quidem iudicat alternos dies, alius autem iudicat omnem diem.*

[35] De nuevo el reproche antes mencionado. Véase nota 28.

a todos. Cada uno se mantenga en su opinión. Quien guarda un día, en atención al Señor lo guarda, y quien come come para el Señor, pues da gracias a Dios. Ninguno de nosotros vive o muere para sí; si vivimos, vivimos para el Señor y si morimos morimos para el Señor; así pues, ya vivamos, ya muramos, somos del Señor. Para esto murió y resucitó Cristo: para dominar sobre vivos y muertos. Tú, en cambio, ¿por qué juzgas a tu hermano? O tú, ¿por qué desprecias al tuyo? Todos tendremos que presentarnos ante el tribunal del Señor. Está escrito, en efecto: Vivo yo, dice el Señor, que a mí se me dobla toda rodilla y toda lengua alabará a Dios. En consecuencia, cada uno de nosotros dará cuenta de sí. No nos juzguemos, pues, los unos a los otros; pensad ante todo en no poner tropiezo o escándalo a los hermanos. Sé y tengo certeza en el Señor Jesús que no hay nada impuro en sí mismo; mas lo que uno cree que es impuro, eso es impuro para él. Si a causa de tu comida tu hermano se entristece, ya no caminas según la caridad. No pierdas con tu alimento a aquel por quien murió Cristo. Que lo que es nuestro bien no sea objeto de blasfemia. El reino de Dios no consiste en la comida o la bebida, sino en la justicia, la paz y el gozo en el Espíritu Santo. Quien en esto sirve a Cristo agrada a Dios y obtiene la aprobación de los hombres. Persigamos, pues, lo que es propio de la paz y lo que conduce a la edificación mutua. No destruyas la obra de Dios por el alimento. Todas las cosas son puras, pero es un mal para el

Vnusquisque in suo intellectu abundet. Qui sapit diem, domino sapit, et qui manducat, domino manducat; gratias enim agit deo; et qui non manducat, domino non manducat et gratias agit deo. Nemo enim nostrum sibi **[150]** *uiuit et nemo sibi moritur. Siue (150) enim uiuimus, domino uiuimus; siue morimur, domino morimur. Siue ergo uiuimus siue morimur, domini sumus. Ad hoc enim Christus mortuus est et resurrexit, ut mortuorum et uiuorum dominetur. Tu autem quare iudicas fratrem tuum? Aut tu quare spernis fratrem tuum? Omnes enim adstabimus ante tribunal domini. Scriptum est enim: uiuo ego, dicit dominus, quia mihi curuabit omne genu et confitebitur omnis lingua deo. Igitur unusquisque nostrum pro se rationem reddet. Non ergo amplius inuicem iudicemus. Sed hoc magis iudicate, ne ponatis offendiculum aut scandalum fratribus. Scio et certus sum in domino Iesu, quia nihil commune per illum, nisi qui putat aliquid esse commune, illi commune est. Nam si propter escam frater tuus contristatur, iam non secundum caritatem ambulas. Noli in esca tua illum perdere, pro quo Christus mortuus est. Non ergo blasphemetur bonum nostrum. Non est enim regnum dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto. Qui enim in hoc seruit Christo, placet deo et probatus est hominibus. Itaque quae pacis sunt sectemur, et quae ad aedificationem sunt in inuicem. Noli propter escam destruere opus dei. Omnia quidem munda, sed malum est homini, qui*

hombre comer dando escándalo. Es cosa buena no comer carne ni beber vino, si tu hermano se escandaliza de ello. El convencimiento que tienes en tu interior tenlo ante Dios. Dichoso quien no se condena en aquello que aprueba. En cambio, quien duda, si come, se condena, porque no come con convicción. Todo lo que no procede de un convencimiento es pecado. ¿Acaso se requiere la labor de un exegeta para comprender por qué dijo eso el Apóstol y con cuánta malicia extraen textos auténticos de las Escrituras con los que engañan a los ignorantes? El Apóstol dijo que todas las cosas eran puras, tomadas según el propio convencimiento, y que son impuras para quien piensa que son impuras, y que entonces hay que renunciar a ellas cuando se toman con escándalo, es decir, cuando algún débil cree que debe abstenerse de toda carne para no dar con alguna sacrificada a los ídolos, y puede pensar que quien come la carne lo hace en honor de los ídolos, lo que sería para él un gran escándalo, a pesar de que la carne inmolada no mancha cuando se la toma con seguridad de conciencia, aunque ignore su procedencia. Por eso el mismo Apóstol prohíbe en otro lugar que se pregunte por su procedencia, cuando alguien compra algo en una carnicería o un invitado por algún infiel a comer ve que se le ofrecen carnes que los maniqueos juzgan inmundas no por estar inmoladas, sino por ser carnes, no obstante que el Apóstol proclama que todas las cosas son puras, que toda criatura de Dios es buena, que todas quedan santificadas por la palabra y la oración, aunque haya que abstenerse de ellas si tal

per offensionem manducat. Bonum est non manducare carnem neque bibere uinum neque in quo frater tuus offenditur. Tu fidem quam habes penes te ipsum, habe coram deo. Beatus qui non iudicat semetipsum in quo **[151]** *probat. Qui autem diiudicat, si manducauerit, damnatus est, quia non ex fide. Omne autem quod non est ex fide, peccatum est* (Rom 14,1-23), numquid opus est cuiusquam interpretatione, ut intellegatur, et cur hoc apostolus dixerit et quanta isti malitia de scripturis certa quaeque decerpant, quibus circumueniant inperitos? Nam et munda esse omnia dixit apostolus secundum fidem et ei esse inmunda, qui putat inmunda et tunc esse ab eis temperandum, cum per offensionem accipiuntur, id est cum aliquis infirmus putat sibi ab omnibus carnibus temperandum, ne incidat in carnem immolaticiam, et ideo eum qui manducat potest arbitrari in honorem idolorum id facere et ex eo grauiter offendi, cum ipsa immolaticia caro, si ex fide a nesciente accipiatur, neminem maculet. Vnde alio loco idem apostolus interrogari uetat, cum quid de macello emitur uel ab aliquo infideli quisquam uocatus in mensa eius exhiberi sibi carnes uidet, quas isti inmundas arbitrantur non propter immolationem, sed quia carnes sunt, cum apostolus clamet omnia munda esse et omnem creaturam dei bonam esse et omnia sanctificari per uerbum et orationem et tamen temperandum ab eis, si quis forte infirmus

vez algún débil se escandalizase por ello. En cierto texto les señaló a ellos a todas luces, al anunciar que en los últimos tiempos aparecerían algunos que prohibiesen casarse y se abstendrían de los elementos que Dios creó. Con tales palabras designa justamente a los que se abstienen de tomar tales alimentos, no para refrenar sus pasiones o en consideración a la debilidad de otros, sino porque consideran impuras las carnes, negando que Dios las creó [36]. Nosotros atengámonos a la disciplina apostólica que afirma que todas las cosas son puras para los puros, si se mantiene la templanza evangélica, para que no se emboten nuestros corazones con la glotonería, la borrachera y los cuidados mundanos.

[3]. Yo no veo por qué motivo creen los maniqueos que se debe presentar como contrario al texto de la ley que nos ocupa aquel otro del Apóstol en que dice: *No podéis tomar parte en la mesa del Señor y en la de los demonios.* El texto de la ley: *Conforme al deseo de tu alma, mata y come toda carne según el placer que Dios te dio* no habla de carnes inmoladas, sino de alimentos que pertenecen al sustento del hombre. Mas los maniqueos, como hablan de inmolación siempre que se lleve cualquier animal a la mesa del hombre [37], creyeron que los textos eran opuestos entre sí. Por eso citaron también otro texto en el que el Apóstol dice: *Lo que inmolan los gentiles lo inmolan a los demonios y no a Dios,* no obstante

offenditur. Et quodam loco apertissime istos significauerit, cum dicit in nouissimis temporibus futuros quosdam prohibentes nubere, abstinentes a cibis, quos deus creauit (cf. 1 Tim 4,1ss). Hos enim proprie designat, qui non propterea temperant a cibis talibus, ut aut concupiscentiam suam refrenent aut infirmitati alterius parcant, sed quia ipsas *(151)* carnes inmundas putant et earum creatorem deum esse negant. Nos autem teneamus apostolicam discipli**[152]**nam dicentem, quod omnia munda sint mundis (cf. Tit 1,15) seruata moderatione euangelica, ut non grauentur corda nostra cruditate et uinolentia et curis saecularibus.

(3). Nam illud, quod idem apostolus ait: *Non potestis mensae domini communicare et mensae daemoniorum,* non uideo, cur obponendum huic loco legis et quasi contrarium Manichaei esse crediderint. Non enim de immolationibus lex loquitur, cum in deuteronomio dicitur: *Secundum desiderium animae tuae occide et manduca omnem carnem iuxta uoluptatem, quam dedit tibi dominus,* sed de cibis, qui pertinent ad hominis alimentum. Sed quoniam Manichaei etiam cum ad hominis cenam quaeque animalia praeparantur, immolationem esse dicunt, secundum suum intellectum ista contraria esse putauerunt. Propterea et illum commemorauerunt locum, ubi apostolus ait: *Quae immolant gentes, daemoniis immolant et non deo,* cum apostolus apertissime de uictimis loqueretur,

[36] Sobre el origen de las carnes, véase Introducción general, p.52-53.

[37] No se olvide que para los maniqueos todo ser tiene o contiene en sí una parte divina.

que él hablaba clarísimamente de las víctimas que se ofrecen a los demonios en el templo, no de estos alimentos que los hombres se procuran. Así escribe: *¿Qué digo, entonces? ¿Estoy afirmando que se ha inmolado algo a los ídolos o que un ídolo es algo? Lo que afirmo es más bien esto: lo que inmolan lo inmolan a los demonios y no a Dios. No quiero que os hagáis socios de los demonios. No podéis beber del cáliz del Señor y del cáliz de los demonios. No podéis tomar parte en la mesa de Dios y en la mesa de los demonios. ¿Acaso provocamos los celos de Dios? ¿Acaso somos más fuertes que él? Todo es lícito, pero no todo conviene; todas las cosas son lícitas, pero no todo sirve para la edificación. Que nadie busque lo propio, sino lo del otro. Comed, sin preguntar nada por motivo de conciencia, de todo lo que llega al mercado, pues del Señor es la tierra y todo lo que contiene. Si un infiel os invita y aceptáis ir, comed de lo que os pongan, sin dudar por motivos de conciencia. Pero si alguien os dijere que es algo inmolado a los dioses, no lo comáis en atención a quien os lo indicó y por motivo de conciencia; no me refiero a la tuya, sino a la del otro. ¿Por qué mi libertad es juzgada por una conciencia ajena? Si yo participo con agradecimiento, ¿por qué se me reprocha aquello por lo que doy gracias? Ya comáis, ya bebáis, ya hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios.* Fíjense en esto los maniqueos y vean en qué sentido se dijo en el Deuteronomio: *Conforme a tu deseo, mata y come toda carne según el placer que te dio el Señor.* Si a los judíos se

quae in templo offeruntur daemonibus, non de his escis, quas sibi homines praeparant. Sic enim dicit: *Quid ergo? Dico quia idolis immolatum est aliquid, aut idolum est aliquid? Sed quia quae immolant, daemoniis et non deo immolant, nolo uos socios daemoniorum fieri. Non potestis calicem domini bibere et calicem daemoniorum. Non potestis mensae domini participare et mensae daemoniorum. An aemulamur dominum? Numquid fortiores illo sumus? Omnia licita sunt, sed non omnia expediunt; omnia licita sunt, sed non omnia aedificant. Nemo quod suum est quaerat, sed id quod alterius. Omne quod in macello uenit,* **[153]** *manducate nihil interrogantes propter conscientiam. Domini est enim terra et plenitudo eius. Si quis uos uocauerit ex infidelibus et uolueritis ire, omnia, quae adponuntur uobis, manducate nihil diiudicantes propter conscientiam. Si quis autem uobis dixerit, quia hoc immolaticium est, nolite manducare propter illum, qui indicauit, et propter conscientiam; conscientiam autem dico non tuam, sed alterius. Quare enim libertas mea iudicatur ab aliena conscientia? Si ego cum gratia participo, utquid blasphemor, pro quo ego gratias ago? Siue igitur manducatis siue bibitis siue quodcumque facitis, omnia in gloriam dei facite* (1 Cor 10,19-31). Haec adtendant Manichaei et uideant, quomodo dictum sit in deuteronomio: *Secundum desiderium animae tuae occide et manduca omnem carnem iuxta uoluptatem, quam tibi dedit dominus.* Quod enim de quibusdam

les ordenó que no comieran algunas carnes, a las que se llamó impuras, era para significar a los hombres impuros, indicados por medio de figuras en las Escrituras antiguas. Como aquel buey que trilla, al que se prohíbe ponerle el bozal, simboliza al evangelista, según lo expone clarísimamente el Apóstol, de igual manera todas aquellas cosas que estaban prohibidas simbolizaban ciertas impurezas de los hombres que son admitidos en la comunión del cuerpo de Cristo, es decir, en la Iglesia permanente y eterna. Por lo que se refiere a los alimentos, resulta clarísimo que nada absolutamente es impuro, aunque sea malo para el hombre que lo tome escandalizando.

Lev 11 y Mc 7,15 no se oponen

15 [1]. Sobre este texto del Levítico: *Separad al puro del impuro y que nadie coma carne de camello, asno, liebre, cerdo, águila, milano, buitre,* etc. En ningún lugar como en este en que recordó que en el Levítico está escrito que hay que abstenerse de las carnes de algunos animales, se puede advertir con mayor claridad el alma llena de dolo y engaño de este hombre que presenta textos de uno y otro Testamento como si fuesen opuestos y contrarios entre sí. En efecto, creyó que a ese texto había que oponerle aquel del Evangelio en el que dice el Señor: *Nada de lo que entra al interior del hombre le mancha, sino lo que sale de él.* Si esa asociación fue obra de imprudencia, nada hay que indique mayor ceguera; si lo hizo con conocimiento, nada más perverso. ¿No había presentado él mismo poco antes el testimonio del Apóstol que dice: *Es cosa buena, hermanos, no comer carne ni beber vino,* en su deseo de oponerse con el Nuevo al Antiguo Testamento en el que se dijo: *Conforme al deseo de tu alma mata y come toda carne?* ¿Cómo es que ahora le agrada la sentencia del Señor, según la cual nada de lo que entra al interior del hombre le mancha, sino lo que sale del hombre? ¿Dónde se esconderá huyendo de esta afirmación? Dígame a dónde huirá, después de haber ordenado con una perversa y supersticiosa imagen de continencia huir de la impureza de la carne y alejarla del alimento de los santos. Si es cierto que lo que entra en el interior del hombre no le mancha, grande es el error de los maniqueos al afirmar que las carnes son impuras, siendo así que los hombres se alimentan de carne. Si, por el contrario, es impura esa clase de alimentos, ¿qué harán con el testimonio proferido por la autoridad evangélica y divina, en el que el Señor dice que no mancha al hombre lo que entra en él, sino lo que de él sale? ¿O dirán, como suelen hacerlo cuando les acorrala la autoridad de las Escrituras, que este texto fue interpolado en el Evangelio por ciertos corruptores de las Escrituras? [38] ¿Por qué entonces Adimanto se sirve del testimonio de este capítulo e intenta impugnar el Antiguo Testamento con algo que le derriba a él mismo? Pues un cristiano católico que venera y comprende una y otra Escritura le responderá que no son con-

carnibus non manducandis Iudaeis praeceptum est et inmundae sunt dictae, ad significationem ualet hominum inmundorum, qui per figuras in ueteribus scripturis sunt signati. Sicuti enim bos ille, cui trituranti uetat os alligari, euangelistam significat, sicut apostolus apertissime exponit (cf. Deut 25,4; 1 Cor 9,7ss; 1 Tim 5,17s), ita et illa, quae prohibita sunt, quasdam homi*(152)*num inmunditias significant, quae in societatem corporis Christi, id est in ecclesiam stabilem et sempiternam non recipiuntur. Nam **[154]** quod ad cibos adtinet, omnino nihil inmundum esse, sed malum esse homini, qui per offensionem manducat, manifestissime adparet.

15 *(XV.1).* De eo, quod in leuitico scriptum est: *Separate a mundo inmundum et nemo manducet carnem cameli, asini et leporis et porci et aquilae et milui et corui et uulturis et reliquorum* (cf. Leu 11). Nusquam manifestius plenissima dolis et fraudibus anima huius hominis deprehendi potest, qui tamquam sibi aduersa atque contraria de utroque testamento capitula obiecit, quam in hoc loco, ubi commemorauit in leuitico scriptum esse, ut a nonnullis animalium carnibus temperetur. Namque huic sententiae illud ex euangelio credidit obponendum. Vbi dominus dicit: *Nihil est ingrediens in hominem coinquinans eum, sed ea, quae procedunt de eo, coinquinant* (Mt 15,11). Hoc si inprudens fecit, nihil caecius; si autem sciens, nihil sceleratius. Nonne ipse paulo ante posuerat apostoli testimonium dicentis: *Bonum est, fratres, non manducare carnem neque bibere uinum* (Rom 14,21), dum cupit de nouo testamento ueteri aduersari, ubi dictum est: *Secundum desiderium animae tuae occide et manduca omnem carnem?* (Deut 12,15). Quomodo ergo nunc placet ei sententia domini, qua dicit nihil esse ingrediens in hominem, quod coinquinet eum, sed ea coinquinare, quae de homine procedunt? Vbi se iste abscondet ab hac sententia? Quo fugiet, dicat mihi, quando inmunditiam carnium fugiendam et a cibis sanctorum separandam peruersa et superstitiosa imaginatione continentiae praecipit? Certe enim si uerum est non coinquinare illa, quae **[155]** ingrediuntur in hominem, cum magno errore inmundas esse dicunt escas Manichaei, cum homines carne uescuntur. Si autem inmundae sunt tales escae, quid de isto testimonio facient, quod euangelica et diuina auctoritate prolatum est, ubi dominus dicit non coinquinari hominem iis, quae ingrediuntur in eum, sed iis, quae procedunt de illo? An forte dicturi sunt, sicut solent dicere, cum scripturarum eos urget auctoritas, hoc capitulum a corruptoribus scripturarum insertum esse euangelio? Cur ergo Adimantus hoc capitulo teste utitur et inde conatur uetus testamentum obpugnare, unde ipse prosternitur? Cum enim quispiam catholicus christianus utriusque scripturae uenerator et intellector ei responderit haec non esse contraria, quod illa de quorundam

[38] Sobre las interpolaciones en la Escritura, véase Introducción general, p.41 y 112ss.

trarias porque lo dicho de las carnes de ciertos animales, de las que se prohibió comer al pueblo aún carnal, fue puesto para significar las costumbres de los hombres que la Iglesia, cuerpo del Señor, no puede recibir en el vínculo permanente y estable de su unidad, rechazándolos como alimentos inmundos y no convirtiéndolos en su propio ser. Todas aquellas prescripciones impuestas a un pueblo carnal profetizaban la disciplina del pueblo espiritual y por eso no se opone a la afirmación del Señor por la que dice con toda verdad que no mancha al hombre lo que entra en él como alimento. La frase del Antiguo Testamento impone una carga a siervos, la del Nuevo sacude el yugo de la esclavitud de los ya libres. Con todo, la primera fue dicha para que las cargas de los siervos preanunciasen la fe de los libres. Como dice el Apóstol: *Todo les acontecía en figura, en atención a nosotros para quienes ha llegado el fin de los siglos.* Por tanto, si lo que padecían les acontecía en figura, como figura recibían también lo que se les mandaba.

Interpretación acomodaticia de Adimanto

[2]. Dicho esto y habiendo mostrado que los textos comparados de uno y otro Testamento no son contrarios, ¿qué ha de hacer ese contra quien profiere testimonio validísimo aquel testigo que él mismo presentó contra su adversario? El citó el testimonio del Evangelio en el que el Señor dice que no manchan al hombre los alimentos que entran en su interior; pero él no cesa de exhortar y enseñar que hay que abstenerse de las

carnibus animalium, quibus non esse uescendum populo adhuc carnali praeceptum est, ad significationem posita sint humanorum morum, quos ecclesia, quae corpus est domini, in suae unitatis uinculum stabile et sempiternum recipere non potest tamquam inmundas escas respuens et in sua uiscera non conuertens, ut illa omnia praecepta carnali populo inposita futuram disciplinam spiritalis populi prophetarent, et ideo non repugnare sen*(153)*tentiae domini, qua uerissime dicit non coinquinari hominem iis, quae per escam ingrediuntur in eum. Illa enim sententia seruis onera inponit; ista iam liberis iugum excutit seruitutis. Et illa tamen sic dicta est, ut seruorum onera fidem praenuntient liberorum. *Omnia enim,* sicut dicit apostolus, *in figura contingebant eis propter nos, in quos finis saeculorum obuenit* (1 Cor 10,11). Si ergo in figuram contingebant, quae patiebantur, in figuram accipiebant, quae monebantur.

[156] *(2).* Cum ergo ista respondero et hoc modo non esse contraria duo ista capitula de singulis testamentis conlata monstrauero, quid iste facturus est, contra quem dicit grauissimum testimonium testis, quem contra aduersarium ipse produxit? Ipse enim commemorauit de euangelio testimonium domino dicente non coinquinari hominem iis escis, quae ingrediuntur in eum; et ipse carnibus abstinendum tamquam ab inmundis

carnes como de alimentos impuros. Y, sin embargo, advirtió cuán gran golpe se infligía y con cuál se hería a sí mismo de rebote. Para que nadie le preguntara y le dijera: «¿Por qué prohibís alimentarse de carne si, como tú mismo citas, dijo el Señor: *Nada de lo que entra al interior del hombre le mancha, sino lo que sale de él?*», quiso como aplicar una medicina ineficaz en su herida mortal. He aquí cómo adujo el testimonio evangélico: «En el Evangelio —son palabras suyas— dice el Señor a la muchedumbre: *Oid y comprended, nada de lo que entra en el interior del hombre lo mancha,* etc.» Así pues, al recordar que el Señor había dicho esto a la muchedumbre no mostró otra cosa sino que él no había hecho lo que hizo por ignorancia, sino por malicia. Así podía decir luego a sus oyentes que el Señor al pronunciar esas palabras se había dirigido a la muchedumbre [39], no a los pocos santos [40], como ellos quieren que se les considere. De esta manera, dado que a sus oyentes, como aún inmundos, les permiten alimentarse de carne, a la vez que piensan que en ellos, en cuanto ya puros, sería algo criminal y nefando, parece que el Señor tuvo en la mente enseñar (en aquella ocasión) no a los pocos santos, sino a la muchedumbre. ¡Oh hombre pésimo, que confía en la negligencia del género humano para así ocultar sus engaños! El no creía que iba a existir alguien que tomara en sus manos el Evangelio, leyese la continuación del texto y hallase en las mismas praderas en las que el Señor apacienta a sus rebaños al hom-

escis monere et docere non cessat. Et tamen sensit, quantam plagam sibi infligeret et quanto ictu repercussus se ipse sauciaret. Ne quis enim eum interrogaret et diceret: quomodo ergo prohibetis carnibus uesci, si dominus dicit, sicut tu ipse commemoras: *Nihil est ingrediens in hominem coinquinans eum, sed ea, quae procedunt de eo, coinquinant?* (Mt 15,11). Voluit quasi adhibere medicinam sine causa in mortifero uulnere. Sic enim posuit ipsum euangelicum testimonium. In euangelio, inquit, dicit ad turbam dominus: *Audite et intellegite, nihil est ingrediens in hominem coinquinans eum* et cetera. Quod ergo commemorauit dominum hoc ad turbam dixisse, nihil aliud ostendit, nisi non se ignorantia, sed malitia fecisse quod fecit, ut postea diceret auditoribus suis ad turbam dominum ista locutum esse, non ad paucos sanctos, quales se ipsi uideri uolunt, ut, quoniam suos auditores tamquam adhuc inmundos permittunt carnibus uesci, sibi autem quasi iam mundis consceleratum et nefarium esse arbitrantur, hoc etiam dominum sensisse uideatur, quod non paucos sanctos, sed turbas ista docuerit. O hominem pessimum, securum de neglegentia generis humani ad occultandas deceptiones suas! Non enim credebat aliquem existere, qui arriperet euangelium et consequentia legeret et inueniret hominem **[157]** in ipsis pratis, quibus dominus greges suos

[39] La misma interpretación da Fausto en *Faust* XVI 6. La respuesta de Agustín en XVI 31.

[40] Sobre el número de los maniqueos, véase la Introducción general, p.91-93.

bre que tiende lazos ocultos para incautos y poco atentos. En efecto, asustados los discípulos ante esas palabras y creyendo que el Señor no había hablado en el sentido propio de las mismas, sino figuradamente, al decir que no manchaba al hombre lo que entraba en él como alimento, como incluso sus mismos discípulos eran judíos a quienes se les había inculcado desde la niñez que había que abstenerse de tomar ciertas carnes como alimento, acercándosele, le dijeron: *«¿Sabes que los fariseos se han escandalizado al oír tales palabras?» El les respondió diciéndoles: «Toda planta que no haya plantado mi Padre celeste será arrancada. Dejadlos. Son ciegos y guías de ciegos. Y si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en la fosa»*. A la incredulidad de los judíos la llamó planta que no había plantado su Padre celestial. Con todo, Pedro, creyendo todavía que se trataba de una parábola y que había reprendido y llamado ciegos a los judíos porque no habían podido entenderla, le dijo al Señor: *Exponnos esta parábola.* El Señor mostrando con claridad que no había hablado en parábolas, sino en sentido propio, les dijo: *¿Tampoco vosotros habéis entendido aún? ¿No comprendéis que todo lo que entra por la boca va al vientre y se expulsa en la letrina? En cambio, lo que sale de la boca, procede del corazón y es lo que mancha al hombre. Del corazón, en efecto, proceden los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los hurtos, los falsos testimonios, las blasfemias. Estas son las cosas que manchan al hombre; el comer sin lavarse las manos no le mancha.* Los

pascit, laqueos incautis et minus prouidis abscondentem. Nam de his uerbis commoti discipuli et non credentes proprie, sed potius figurate dominum locutum esse, cum diceret non coinquinari hominem iis, quae per cibos ingrediuntur in eum, quoniam Iudaei erant etiam ipsi discipuli, qui fugiendos quarundam carnium cibos a pueritia insitum acceperant, accedentes ad eum dixerunt ei: *Scis, quia pharisaei audito uerbo scandalizati sunt? At ille respondens ait: Omnis plantatio, quam non plantauit pater meus caelestis, eradicabitur. (154) Sinite illos; caeci sunt et duces caecorum. Caecus autem si caeco ducatum praestet, ambo in foueam cadunt* (Mt 15,12.13-14). Cum ergo infidelitatem Iudaeorum plantationem appellaret, quam non plantauit pater caelestis, tamen adhuc Petrus putans esse illam parabolam et propterea reprehensos Iudaeos et caecos dictos, quod eam intellegere non potuerint, respondens dixit ei: *Edissere nobis parabolam istam.* Et ille manifestissime ostendens non esse parabolam, sed propriam locutionem, dixit ad eos: *Adhuc et uos sine intellectu estis? Non intellegitis, quia omne, quod in os intrat, in uentrem uadit et in secessum emittitur? Quae autem procedunt de ore, de corde exeunt, et ea coinquinant hominem. De corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae; haec sunt, quae coinquinant hominem. Non lotis autem manibus manducare*

judíos habían planteado el problema porque no se lavaban las manos, y el Señor aprovechó la ocasión para hablar en general de las cosas que entran por la boca, van al vientre y son expelidas en la letrina; es decir, de nuestros alimentos. Aunque está escrito que dijo: *No mancha al hombre lo que entra a la boca, sino lo que sale de ella* tras haber convocado junto a sí a la muchedumbre, sin embargo, salta a la vista con suficiencia con qué temor añadió esto a sus palabras con las que citó el testimonio del Señor: para tener qué responder, como ya dije antes, a los que le plantearan la cuestión de por qué los jefes de los maniqueos [41] consideran un crimen alimentarse de carne. A saber, que lo que dijo el Señor era sólo una concesión a la muchedumbre, pero no a los elegidos [42]. Mas la continuación del relato muestra que el Señor respondió a Pedro que le había preguntado aparte, pero oyéndole todos los discípulos a los que ponía al frente de su Iglesia, atestiguándole que él no había dicho tales cosas en parábola, y mostrándole que concernían a todos. Ante esto, los maniqueos no tienen argumentos para sacar los alimentos de las fauces de los hombres y atarlos con los lazos de la superstición.

AUNQUE AGUSTÍN NO FUERA CAPAZ...

[3]. Quizá diga alguno de ellos: «Expón, pues, lo que significa la carne de cerdo, de camello, de liebre, del milano,

non coinquinat hominem (Mt 15,16-20). De non lotis autem manibus Iudaei mouerant quaestionem, cuius occasione dominus generaliter de iis, quae in os intrant et in uentrem uadunt et in secessum emittuntur, hoc **[158]** est de alimentis nostris dixit sententiam. Quamquam ergo conuocatis ad se turbis eum dixisse scriptum sit *«non quod intrat in os coinquinat hominem, sed quod procedit ex ore»*, tamen iste quo timore hoc addiderit uerbis suis, quibus huiusmodi testimonium commemorauit, satis adparet, sicut paulo ante dictum est, ut haberet quod responderet eis, qui sibi quaestionem mouissent, cur primates Manichaeorum nefas sibi esse existiment carnibus uesci, uidelicet ut illud, quod dominus ait, turbis tantum, non electis concessisse uideretur. Sed cum ex consequentibus declaratum sit etiam Petro seorsum interroganti audientibusque eum discipulis, quos utique ad culmen ecclesiae producebat, ita respondisse dominum, ut neque per parabolam se illa dixisse testatus sit et ad omnes pertinere monstrauerit: non habent isti, unde auferant cibos de faucibus hominum et eas laqueo superstitionis astringant.

(3). Fortassis aliquis eorum dicat: edissere ergo, quid significet caro porci et cameli et leporis et milui et corui et ceterorum, quibus abstinen-

[41] Aquí los designa con el término *primates*, como también en *Costum* II 8,11; 19,70. En *Fortun* 37, en cambio, los denomina *maiores*. Sobre la jerarquía maniquea véase Introducción general, p.20.

[42] Uno de los dos grupos de fieles que componían la iglesia maniquea. Véase Introducción general, p.19-20.

del cuervo y de los demás animales de los que manda abstenerse la ley». No quiero porque sería demasiado largo. Pero supón que yo no soy capaz, ¿acaso ya por eso nadie puede? Hay ya libros innumerables en los que se hallan expuestas estas cosas [43]. Para refutar a los maniqueos, a nosotros nos basta con saber que el Apóstol, no yo, dice que esas observancias eran sombra de realidades futuras, cuando él prohíbe que se las cumpla servilmente, a la vez que declara que simbolizan algo al decir: *Que nadie os juzgue por la comida, la bebida, o por las fiestas, los novilunios o los sábados, que son sombra de realidades futuras.* Y así, una vez que llegaron por medio del Señor Jesucristo las realidades futuras significadas en ellas, han desaparecido las observancias serviles, pero los libres retienen su significado. Tienes lo que dice el mismo Apóstol: *No apaguéis el Espíritu, no despreciéis la profecía; leed todo, pero retened lo bueno.* Por tanto, hay que leer la Escritura divina, conocer el plan del Espíritu Santo y contemplar la profecía; se ha de rechazar la servidumbre carnal para retener la inteligencia de quien es libre.

Dt 5,12-15 y Mt 23,15 no se oponen

16 [1]. Sobre este texto del Deuteronomio: *Guarda y santifica el día que te ordenó el Señor. Trabajarás seis días y en ellos harás todas tus obras; pero el día séptimo, el sábado,*

dum in lege praecipitur. Nolo, quia longum est. Sed fac me non posse, numquid propterea nullus potest? Et sunt iam uolumina innumerabilia, in quibus ista exposita sunt. Nobis tamen ad hos refellendos satis est, quod eas obseruationes umbram esse futurorum non ego, sed apostolus dicit, cum etiam uetat seruiliter obseruari, sed tamen aliquid significare declarat dicens: *Nemo ergo uos iudicet in cibo aut in potu aut in parte diei festi aut neomeniae aut sabbatorum, quod est umbra futurorum* (Col 2,16-17). Illa itaque futura, quae in illis obseruationibus significabantur, posteaquam per dominum Iesum Christum uenerunt, ablatae sunt seruiles obseruationes, sed earum interpretationes tenen**[159]**tur a liberis. Quicquid enim futuram ecclesiam significauit, prophetia est. Habes autem eundem apostolum dicentem: *Spiritum nolite extinguere, prophetiam nolite sper(155)nere; omnia legite, quae bona sunt, tenete* (1 Thess 5,19-20). Legenda est ergo scriptura diuina et spiritus sancti dispensatio cognoscenda et intuenda prophetia; et reicienda carnalis seruitus et liberalis intellegentia retinenda.

16 *(XVI.1).* De eo, quod scriptum est in deuteronomio: *Obserua et sanctifica diem, quem praecepit tibi dominus. Sex diebus laborabis et facies omne opus tuum; septima uero die sabbati epulare domino deo*

[43] En lengua griega conocemos la *Epístola de (Pseudo) Bernabé* de la primera mitad del siglo II; en lengua latina la obra de NOVACIANO *Los alimentos judíos*.

dedícalo al Señor tu Dios no realizando obra alguna ni tú ni tu hijo ni tu hija, ni tu siervo, tu sierva, tu buey, tu asno y todos tus jumentos, ni tu colono. Tu siervo y tu sierva han de descansar como tú. Acuérdate de que fuiste siervo en Egipto y que el Señor tu Dios te libró con mano poderosa y brazo excelso. Por eso te ordenó el Señor guardar el día séptimo. Hablando de la circuncisión de Abrahán, se lee también en el Génesis: *Guarda* —dijo— *mi alianza tú y tu linaje que vendrá después de ti. Esta es mi alianza que guardarás; alianza entre yo y tú y tu linaje: circuncidarás a todo varón en la carne de su prepucio; sea ésta la señal de la alianza entre yo y vosotros. Al octavo día circuncidaréis a todos los varones en vuestra nación, tanto si han nacido en casa como si han sido comprados, a no ser al extranjero. Y ésta será la alianza en vuestra nación. Y todo varón que no circuncide su prepucio perderá su alma en medio del pueblo, porque rompió mi alianza.* Todas estas frases del Antiguo Testamento las presenta Adimanto para rebatirlas con otras del Nuevo, y afirma que se oponen a lo que dijo el Señor sobre los prosélitos: *¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis mar y tierra para hacer un prosélito y cuando lo hayáis hecho será hijo de la gehenna mucho más que vosotros!* ¡Como si el Señor hubiera dicho que el prosélito era hijo de la gehenna por la circuncisión y la observancia del sábado y no más bien porque se ve obligado a

tuo nullum faciens opus ipse tu aut filius tuus aut filia tua aut puer tuus aut puella tua, bos tuus et asinus tuus et omnia iumenta tua et colonus tuus. Sic autem quiescat seruus et ancilla tua quemadmodum et tu. Memento, quoniam seruus fuisti in Aegypto et eruit te dominus deus tuus in manu potenti et brachio excelso. Idcirco praecepit tibi dominus custodire diem septimum (Deut 5,12-15). Et iterum in genesi scriptum est, quemadmodum Abrahae de circumcisione loquitur: *Testamentum meum custodi,* inquit, *tu et semen tuum, quod erit post te. Hoc est testamentum meum, quod seruabis inter me et te et semen tuum; omne masculinum circumcides in carne praeputii ipsorum; et sit hoc signum testamenti inter me et uos. Octaua autem die circumcidetis omnes masculos in gente uestra, ut etiam dominatum et comparatum circumcidatis praeter alienigenam; et hoc erit testamentum in gente* **[160]** *uestra. Et omnis masculus, qui non circumcidet praeputium suum, perdet animam suam de media plebe, quia testamentum meum dissoluit* (Gen 17,9-14). Haec omnia uerba ueteris testamenti, ut eis de nouo testamento aduersetur, proponit Adimantus et contraria esse adfirmat ea quae dominus in euangelio dicit de proselyto: *Vae uobis, scribae et pharisaei hypocritae, qui circumitis mare et terram, ut faciatis unum proselytum; et cum feceritis, erit filius gehennae multo plus quam estis uos* (Mt 23,15). Quasi uero propterea dominus proselytum dicit filium gehennae, quia circumciditur et sabbatum obseruat, et non potius quia Iudaeorum perditos mores

imitar las perdidas costumbres y vida perversa de los judíos; no los hace hijos de la gehenna la observancia de los preceptos de la ley, sino su obrar contra la ley! Esto lo expresa claramente en otro lugar donde dice que rechazan el mandato de Dios para mantener lo que ellos han establecido. Porque, aunque la ley ordena honrar padre y madre, ellos han inventado el modo cómo privarlos de esa honra. Así cuando les dice: *¡Ay de vosotros escribas y fariseos que tenéis las llaves del reino de los cielos y ni entráis vosotros ni dejáis entrar a otros!* Lo mismo cuando en otro lugar mandó a los que le escuchaban que obedeciesen a lo que decían los escribas y fariseos, pero no imitasen sus hechos. Así dice: *Se sientan en la cátedra de Moisés; haced lo que dicen, pero no imitéis lo que hacen, porque dicen y no hacen.* Texto este en el que el Señor confirma la autoridad de la ley dada por Moisés y, no obstante, manifiesta con rotundidad que hay que guardarse y huir de las costumbres de quienes no obedecían a la ley que habían recibido. Con su perversa vida hacían que cuando un gentil pasaba a la ley, es decir, cuando se hacía prosélito, adquiría sus costumbres y se convertía en hijo de la gehenna mucho más de lo que lo eran ellos. En verdad ponían todo su esfuerzo en que los gentiles se hiciesen judíos, y una vez hecho judío le obligaban a imitar sus pésimas costumbres.

et eorum prauam conuersationem cogitur imitari, non qua obseruant praecepta legis, sed qua faciunt contra legem. Quod alio loco de his apertissime dicit, ubi ait, quod reiciunt mandatum dei, ut suam constitutionem confirment (cf. Mt 15,3ss), quia, cum lex praeceperit honorari patrem et matrem, instituerunt ipsi, quomodo exhonorentur parentes. Et item cum eis dicit: *Vae uobis, scribae et pharisaei, qui habetis claues regni caelorum nec ipsi intratis nec alios permittitis intrare* (Lc 11,52). Vel cum alio loco praecepit audientibus, ut dictis scribarum et pharisaeorum obtemperarent, facta uero eorum non imitarentur. Ait enim: *Super cathedram Moysi sedent; quae dicunt, facite; sed quae faciunt, facere nolite; dicunt enim et non faciunt* (Mt 23,2-3). Quo loco et auctori**[161]**tatem legis, quae per Moysen data est, confirmat dominus et tamen cauendos et fugiendos esse mores eorum, qui legi, quam acceperant, non obtemperabant, apertissime ostendit. Istis autem peruersitatibus suis faciebant, *(156)* ut cum aliquis gentilis ad legem eorum transisset, id est factus esset proselytus, haberet mores eorum et fieret filius gehennae multo plus quam ipsi essent. Dabant enim magnam operam, tu Iudaeus fieret aliquis ex gentibus et Iudaeum factum cogebant suos mores pessimos imitari.

Significado de la circuncisión

[2]. Adimanto no pudo advertir que en ningún modo es contrario al Antiguo Testamento el texto del Apóstol que él cita como tal, porque toda su mirada estaba puesta no en investigar, sino en reprender a la Escritura. El cita al Apóstol que dice: *¿Ha sido llamado alguien en la circuncisión? No aduzca el prepucio. ¿Otro ha sido llamado en el prepucio? No se circuncide porque ni el prepucio es nada ni la circuncisión es nada; sólo vale el cumplimiento de los preceptos de Dios.* ¿Hay algo más claro que esto que el Apóstol ordena: que cada cual permanezca tal y como ha sido llamado? Con la llegada de las realidades de que eran sombra aquellas observancias, se hizo manifiesto que no hay que poner la esperanza en las sombras, sino en las realidades que aquellas sombras significaban que habían de llegar, es decir, Cristo y la Iglesia. Por eso todas aquellas eran ya vanas, mas no por eso ordenó el Apóstol rechazarlas como dañinas, sino más bien despreciarlas como superfluas, de forma que si un judío hubiese creído a Cristo, no se le prohibiese, pensando en no escandalizar a los suyos, permanecer en esas cosas superfluas, pero sin que pensase que su salvación radicaba en ellas. Lo que aporta la salvación no son aquéllas eran ya vanas, mas no por eso ordenó el Apóstol re*el prepucio es nada y la circuncisión es nada; lo que vale es el cumplimiento de los preceptos de Dios.* En otro lugar dice: *¡Ojalá se mutilaran los que os perturban!* Pero esto no lo dice

(2). Neque illud, quod de apostolo tamquam contrarium commemorat, potuit animaduertere Adimantus omnino non esse contrarium. Quia totus eius oculus non ad inquisitionem, sed ad reprehensionem scripturae intentus erat. Commemorat enim dicentem apostolum: *Circumcisus quis uocatus est? Non adducat praeputium. In praeputio quis uocatus est? Non circumcidatur, quia praeputium nihil est et circumcisio nihil est, sed obseruatio praeceptorum dei* (1 Cor 7,18-19). Quid enim manifestius quam hoc apostolum praecipere, ut unusquisque, sicut uocatus erat, sic maneret? Aduenientibus enim rebus, quarum erant umbrae illae obseruationes, id actum est, ut ostenderetur in ipsis umbris non esse spem ponendam, sed in ipsis rebus, quas illae umbrae significabant esse uenturas, id est Christum et ecclesiam. Et propterea illa iam omnia inania erant: nec tamen ea tamquam noxia remouenda, sed tamquam superflua contemnenda apostolus praecipit, ut si quis Iudaeus Christo credidisset, propter offensionem suorum non prohiberetur manere in ipsis superfluis, nec tamen **[162]** in eis salutem suam constitutam putaret; non enim signa illa, sed ea, quae his significantur, in salutem introducunt. Ideoque *praeputium nihil est et circumcisio nihil est, sed obseruatio praeceptorum dei.* Et quod alio loco ait: *Vtinam et abscidantur, qui uos conturbant* (Gal 5,12), non

el Apóstol porque la circuncisión sea contraria al Evangelio, como creen los maniqueos; lo que es contrario al Evangelio es que alguien, abandonando la realidad figurada en la sombra, siga la vaciedad de la sombra misma. Eso era lo que pretendían quienes imponían a los gentiles que se convertían a Cristo el yugo de la circuncisión como necesario para la salvación, cuando ya no era una sombra que había de ser figurada, sino la realidad misma a llevar en el corazón.

[3]. La frase: *Observáis los días, los sábados y las solemnidades; temo por vosotros, temo haber trabajado en vano entre vosotros,* no está escrita tal y como la cita Adimanto [44]. El Apóstol no menciona en ella el sábado. Estas son sus palabras: *Observáis los días, los años y los tiempos; temo por vosotros, temo haber trabajado en vano entre vosotros.* Mas supón que hubiese mencionado el sábado. ¿No decimos acaso también nosotros que no hay que guardar estas cosas, sino lo significado por ellas? Los judíos las observaban como siervos sin comprender las realidades significadas y preanunciadas. Es la culpa que el Apóstol halla en ellos y en todos: que sirven a la criatura en vez de al creador. Pues también nosotros guardamos el domingo y la pascua con solemnidad, y cualesquiera otras fechas festivas cristianas. Pero como comprendemos a qué se refieren, no guardamos los tiempos, sino lo significado por ellos. Los maniqueos, en cambio, lo reprochan como si

quia circumcisio contraria est euangelio, dicit hoc apostolus, sicut Manichaei putant, sed illud est euangelio contrarium, ut quisque rem deserens, quae per illam umbram figuratur, ipsius umbrae sequatur inanitatem. Quod uolebant illi, qui gentibus in Christum credentibus iugum circumcisionis inponebant quasi ad salutem necessarium, cum iam non esset umbra in corpore figuranda, sed res ipsa in corde gestanda.

(3). Et quod dicit: *Dies obseruatis et sabbata et sollemnitates; timeo uos, ne frustra laborauerim in uobis* (Gal 4,10-11) non quidem sic scriptum est, ut Adimantus ponit. Non enim nominat ibi sabbatum apostolus. Dicit enim: *Dies obseruatis et annos et tempora; timeo uos, ne frustra laborauerim in uobis.* Sed puta esse de sabbato dictum. Numquid et nos non dicimus ista non esse obseruanda, sed illa potius, quae his significantur? Illi enim ea seruiliter obseruabant non intellegentes, ad quarum rerum significationem et praenuntiationem pertinerent. Et hoc in eis culpat apostolus et in omnibus, qui seruiunt creaturae potius quam creatori (cf. Rom 1,25). Nam nos quoque et dominicum diem et pascha sollemniter obseruamus et quaslibet alias christianas dierum festiuitates. Sed quia intellegimus, quo pertineant, non tempora obseruamus, sed quae illis significantur temporibus. Manichaei autem sic ea repre**[163]**hendunt,

[44] Nótese, por una parte, cómo Agustín conoce la Escritura y, por otra, cómo está atento a las citas que de ella dan los maniqueos porque sabe que mediante pequeños cambios textuales suelen introducir grandes novedades doctrinales.

ellos no guardasen ningún día o tiempo. Cuando se les pregunta por la opinión de su secta al respecto, intentan exponer todo de modo que parezcan observar no los tiempos, sino las realidades de que ellos son signos. Que tales realidades son invenciones suyas y falsas en extremo, quedó demostrado en otro lugar [45]. Lo que he dicho ahora ha sido para que se vean obligados a confesar con su propia boca que se pueden celebrar racionalmente tales tiempos. En consecuencia, queda claro que la circuncisión de la carne fue impuesta justamente a los siervos y que rectamente la entienden los libres. Igual que el Apóstol, la rechazamos si es carnal, y la aprobamos si es espiritual. No observamos el descanso del sábado en el tiempo, pero comprendemos el signo temporal y dirigimos la mirada del corazón al descanso eterno significado en él. Y así igual que el Apóstol, rechazamos la observancia de los tiempos y como él mantenemos la inteligencia de los signos temporales. La diferencia entre los dos Testamentos la entendemos de esta manera: En el Antiguo se hallan las cargas de los siervos, en el nuevo los gozos de los libres; en el Antiguo se conoce la prefiguración de nuestra posesión, en el Nuevo se adquiere la posesión misma. El Apóstol interpreta el sábado cuando dice en la carta a los Hebreos: *Queda, pues, un reposo eterno para el pueblo de Dios.* Interpreta también la circuncisión cuando dice refiriéndose a Abrahán: *Y recibió la señal de la circuncisión como signo de la justicia de la fe.* Por tanto, yo mantengo la interpretación del Apóstol, condeno desde mi libertad la observan-

quasi nullos dies et tempora *(157)* obseruent. Sed cum de his interrogantur secundum opinionem sectae suae, omnia conantur exponere, ut non ipsa tempora, sed res, quarum illa signa sunt, obseruare uideantur. Quas quidem res fabulosas esse atque falsissimas aliis locis ostenditur. Nunc ad hoc dictum est, ut ore suo cogantur fateri posse talia rationabiliter celebrari. Et ideo circumcisionem carnis et recte inpositam seruis et recte a liberis intellectam esse manifestum est. Repudiamus ergo eam carnalem cum apostolo et adprobamus eam spiritalem cum apostolo; et sabbati quietem non obseruamus in tempore, sed signum temporale intellegimus et ad aeternam quietem, quae illo signo significatur, aciem cordis intendimus. Repudiamus itaque temporum obseruantiam cum apostolo, temporalium signorum intellegentiam tenemus cum apostolo; duorumque testamentorum differentiam sic probamus, ut in illo sint onera seruorum, in isto gaudia liberorum: in illo cognoscatur praefiguratio possessionis nostrae, in isto teneatur ipsa possessio. Interpretatur apostolus sabbatum ad Hebraeos, cum dicit: *Remanet igitur sabbatismus populo dei* (Hebr 4,9). Interpretatur etiam circumcisionem, cum dicit de Abraham: *Et signum accepit circumcisionis signaculum iustitiae fidei* (Rom 4,11). Apostolicam itaque interpretationem spiritaliter teneo, carnalem seruitutis obseruatio-

[45] Sobre el culto maniqueo, véase Introducción general, p.69ss.

cia carnal propia de la servidumbre, venerando a Dios autor de uno y otro Testamento que, en cuanto Señor, impuso al hombre viejo que huía de él algo que le infundiese temor, y en cuanto padre, abrió para el hombre nuevo que regresaba a él algo que amase.

Ex 23,22-24 y Mt 5,44 no se oponen

17 [1]. Sobre este texto del Exodo: *Si escuchas mi voz y cumples cuanto te mando, odiaré a quienes te odian y llenaré de tristeza a quienes te entristecen a ti. Mi ángel te precederá y te conducirá a los amorreos, fereceos, cananeos, jebuseos y gergeseos, y les daréis muerte. No adoréis a sus dioses, ni hagáis sus obras; antes bien, derribadlos y borrad su memoria.* Estas palabras de la Escritura antigua, así citadas, las presenta Adimanto como contrarias al Nuevo Testamento, porque en el Evangelio, según está escrito, dice el Señor: *Pero yo os digo: «Amad a vuestros enemigos, bendecid a quienes os maldicen y haced el bien a quienes os odian, y orad por quienes os persiguen».* Lo primero que ha de anotarse al respecto es que a ese hombre que pretende mostrar que ambos textos son contrarios debería haberle bastado lo que recordó que estaba escrito en la ley antigua sobre el dar muerte a los enemigos. El Señor, es verdad, mandó amar a los enemigos, es decir, a los hombres; que ellos pueden ser convertidos a la salvación por nuestra paciencia y caridad lo comprende cualquiera y muy frecuentemente lo han demostrado los ejemplos. ¿Qué significado tiene, pues, el que haya pensado que debía añadir lo siguiente, a saber: *No adoréis sus dioses, ni hagáis sus obras, antes bien derribadlos y destruid su memoria,* sino que los maniqueos obligan también a adorar a los dioses de los gentiles? [46] Piensan que las palabras del Señor en el Evangelio: *Amad a vuestros enemigos* se refieren no sólo a los hombres, sino también a los demonios o incluso a los ídolos. Y si ello es así, ¿quién no detestará tal demencia? Si, por el contrario, no es eso lo que piensan, mucho erró Adimanto, quien quiso recordar que en el Antiguo Testamento se ordenó derribar las supersticiones de los gentiles, al querer oponerle como contrario lo que está escrito en el Nuevo sobre el amor a los enemigos.

[2]. Yo, por el contrario, mantengo que lo indicado en los libros antiguos a aquel pueblo sobre el dar muerte a los enemigos no es contrario a este precepto evangélico por el que el Señor nos manda que amemos a nuestros enemigos, porque el dar muerte a los enemigos se ajustaba a un pueblo todavía carnal al que se le había dado la ley como pedagogo, según dice el Apóstol. A los ignorantes y a los impíos que aman su ceguera se les oculta en gran manera con qué espíritu daban muerte a sus enemigos los poquísimos hombres santos y espirituales que entonces había en aquel pueblo; es decir, ignoran si amaban a los que mataban. Dado que no son capaces de ver

nem libertate contemno utriusque testamenti auctorem deum uenerans, qui et ueteri homini fugienti tamquam dominus obposuit quod timeret, et nouo redeunti tamquam pater aperuit quod amaret.

[164] **17** *(XVII.1).* De eo, quod scriptum est in exodo: *Si aure audieris uocem meam et facies quaecumque praecipio tibi, odero odientes te et contristabo contristantes te; praecedet te angelus meus et adducet te ad Amorrhaeos et Pherezaeos et Chananaeos et Iebusaeos et Gergesaeos; et occidetis illos. Deos eorum ne adoraueritis neque feceritis opera ipsorum, sed euersione euertetis eos et delete eorum memoriam* (Ex 23,22-24). His uerbis de ueteribus libris ita commemoratis tamquam contrarium obponit Adimantus. Quod in euangelio scriptum est dicente domino: *Ego autem dico uobis, diligite inimicos uestros. Benedicite, qui uobis maledicunt, et benefacite iis, qui uos oderunt. Et orate pro iis, qui uos persequuntur* (Mt 5,44). Quo loco primo illud uidendum est, quod satis esse debuerit homini uolenti quasi contraria monstrare, quod de occidendis inimicis in uetere lege scriptum esse commonuit. Dominus enim de inimicis diligendis utique de hominibus praecipit; quos per nostram patientiam et caritatem ad salutem posse conuerti et quiuis intellegit et exemplis saepissime demonstratum est. Quid ergo sibi uult, quod adiungenda consequentia putauit, ubi criptum est: *Deos eorum ne adora***[165]***ueritis neque feceritis opera ipsorum, sed euersione euertite eos et delete eorum memoriam* (Ex 23,24), nisi quia et deos gentium Manichaei cogunt diligere? Et *(158)* quod in euangelio dominus ait: *Diligite inimicos uestros,* non solum ad homines, sed ad daemonia quoque uel etiam ad simulacra pertinere arbitrantur. Quod si ita est, quis non istam detestetur amentiam? Si autem non hoc arbitrantur, iste plurimum errauit, qui superstitiones gentium euertendas esse praeceptas in uetere testamento commemorare uoluit, cum in nouo quod scriptum est de inimicis diligendis tamquam contrarium uellet obponere.

(2). Nos autem neque illud, quod de hostibus hominibus occidendis in ueteribus libris illi populo dictum est contrarium esse dicimus huic praecepto euangelico, quo nobis ut inimicos nostros diligamus dominus iubet, quandoquidem illa inimicorum interfectio carnali adhuc populo congruebat, cui lex tamquam paedagogus data erat (cf. Gal 3,24), sicut apostolus dicit. Hi uero, qui tunc in illo populo sancti et spiritales homines erant paucissimi, sicut Moyses, sicut prophetae, quo animo facerent illam inimicorum interfectionem, utrum eos, quos interficiebant, diligerent, multum latet indoctos. Et inpios, qui diligunt caecitatem suam; qui

[46] El tema ya fue tratado en el **n.11.**

estas cosas ha de argüírseles con el peso de la autoridad. ¿Qué significan estas palabras del Apóstol: *Yo, ausente ciertamente en el cuerpo, pero presente en el espíritu, ya juzgué como si estuviera presente, a quien así obró: En el nombre de nuestro Señor Jesucristo, reunidos vosotros y mi espíritu con el poder de nuestro Señor Jesús, que sea entregado a Satanás para la muerte de la carne, a fin de que el espíritu sea salvado en el día del Señor Jesús?* ¿Esa muerte que los maniqueos tanto exageran y con tanta malignidad sacan a relucir, ¿qué otra cosa significa sino la muerte de la carne? Al indicar el Apóstol con qué ánimo había obrado, mostró con suficiencia que es posible pasar a la venganza con caridad. Y, con todo, quizá pueda entenderse aquí de otro modo la muerte de la carne: la que tiene lugar por la penitencia. Pero ellos leen escrituras apócrifas a las que consideran sin la menor corrupción [47]. En ellas se halla escrito que el apóstol Tomás maldijo a un hombre que le había dado una bofetada por ignorancia desconociendo quién era, y que la maldición se había hecho realidad al instante. En efecto, cuando aquel hombre, un camarero del banquete, salió a la fuente a buscar agua, un león le mató y desgarró su cuerpo. Y para que el acontecimiento infundiese temor a los demás, un perro introdujo una mano a la mesa en que banqueteaba el apóstol. Cuando los que lo ignoraban preguntaron por la causa y se les expuso, comenzaron a temer y a honrar al apóstol.

quoniam non sunt idonei uidere ista, mole potius auctoritatis urgendi sunt. Quid enim est quod dicit apostolus: *Ego quidem absens corpore, praesens autem spiritu iam iudicaui quasi praesens eum, qui sic operatus est, in nomine domini nostri Iesu Christi congregatis uobis et meo spiritu cum potentia domini nostri Iesu tradere huiusmodi satanae in interitum carnis, ut spiritus saluus sit in die domini Iesu?* (1 Cor 5,3-5). Quid **[166]** habet enim illa interfectio, quam multum isti exaggerant et inuidiose uentilant, nisi interitum carnis? Sed quia exposuit apostolus, quo animo faceret, satis declarauit in aliquem inimicum uindictam cum caritate posse procedere. Et tamen hic etiam alio modo fortasse interitus carnis, qui fit per paenitentiam, potest intellegi. Ipsi autem legunt scripturas apocryphas, quas etiam incorruptissimas esse dicunt, ubi scriptum est apostolum Thomam maledixisse homini, a quo per inprudentiam palma percussus est, ignorante quis esset, maledictumque illud continuo uenisse ad effectum. Nam cum ille homo, quoniam minister conuiuii erat, ut adportaret aquam exisset ad fontem, a leone occisus et dilaniatus est. Quod ut manifestaretur ad aliorum terrorem, canis manum eius intulit mensis, ubi conuiuabatur apostolus. Atque ita cum causa quaereretur a nescientibus eisque panderetur in magnum timorem et magnum honorem apostoli

[47] Sobre las Escrituras apócrifas admitidas por los maniqueos, véase Introducción general, p.45.

Y de este acontecimiento tomó inicio la predicación del Evangelio [48].

Si alguien quisiera volver los dientes de los maniqueos contra ellos mismos, ¡con cuánta mordacidad les echaría en cara estos relatos! Mas tampoco allí se ocultó con qué intención lo hizo; aparece el amor de quien se vengó. En efecto, en ese escrito se lee que rogaron al Apóstol por aquel de quien se había vengado en el tiempo para que le perdonase en el juicio futuro. Por tanto, si, en la época del Nuevo Testamento en la que se encarece ante todo el amor, Dios ha infundido el temor a los hombres carnales, sirviéndose de castigos visibles, ¡cuánto más se ajustaba —cabe entender— ese comportamiento en el tiempo del Antiguo Testamento a aquel pueblo al que refrenaba con el temor de la ley, su pedagogo! Pues ésta es la más breve y clara diferencia entre los dos Testamentos: el temor y el amor. El temor pertenece al hombre viejo, el amor al nuevo, pero uno y otro han sido mandados y asociados por un plan misericordiosísimo del único Dios. En la Escritura antigua se calla la intención del que se venga porque eran muy poquísimos los espirituales que sabían por divina revelación lo que hacían, para domar con medidas tan severas al pueblo al que el temor le era útil. De esa manera, al ver que los enemigos impíos y adoradores de ídolos eran entregados a sus manos para que los mataran, temiesen ellos mismos ser entregados a las manos de sus propios enemigos si despreciaban los mandatos del verdadero Dios y se deslizaban hacia el culto de los

eos esse conuersos; atque hinc euangelii exordium commendandi extitisse. Si uellet aliquis dentes Manichaeorum in ipsos conuertere, quam mordaciter ista reprehenderet! Sed quia et ibi non est tacitum, quo animo factum sit, uidetur dilectio uindicantis. Sic enim in illa scriptura legitur, quod deprecatus fuerit apostolus pro illo, in quem temporaliter uindicatum est, ut ei parceretur in futuro iudicio. Si ergo tempore noui testamenti, quo maxime caritas commendatur, de poenis uisibilibus diuinitus iniectus est carnalibus timor, quanto magis tempore ueteris testamenti hoc *(159)* congruisse illi populo intellegendum est, quem timor legis tamquam paedagogi cohercebat? Nam haec est breuissima et apertissima diferentia duorum testamentorum, timor et amor: **[167]** illud ad ueterem, hoc ad nouum hominem pertinet, utrumque tamen unius dei misericordissima dispensatione prolatum atque coniunctum. Et in uetere scriptura tacetur animus uindicantium, quia paucissimi spiritales diuinis reuelationibus quid facerent, nouerant, ut populus, cui terror utilis erat, seuerissimo imperio domaretur, ut quemadmodum uidebant dari in manus suas interficiendos inimicos inpios cultoresque simulacrorum, sic ipsi formidarent in manus inimicorum suorum dari, si dei ueri iussa contemnerent

[48] El mismo hecho lo relata en *El sermón de la montaña* I 20,65 y *Faust* XXII 79.

ídolos y la impiedad de los gentiles. Cuando ellos pecaron de idéntica manera, les llegó idéntico castigo. Pero toda esta venganza temporal aterra a los espíritus débiles para instruir a los nutridos bajo la disciplina y poder apartarlos de los suplicios eternos e indecibles, porque los hombres carnales temen más la venganza presente de Dios que el suplicio futuro con que les amenaza.

VENGANZA CON AMOR

[3]. Por tanto, puede haber amor en quien se venga. Toda persona lo experimenta en su propio hijo cuando, al ver que se desliza hacia pésimas costumbres, le pone el freno de una severísima corrección, y tanto más cuanto más le ama, creyendo que de ese modo puede corregirse. Los hombres no dan muerte a sus hijos amados, cuando quieren corregirles, porque son muchos los que tienen por un gran bien esta vida y de ella esperan todo aquello por lo que quieren educar a sus hijos. En cambio, los hombres fieles y sabios que creen que existe otra vida mejor y la conocen, en cuanto les es posible no se vengan dando muerte a sus hijos cuando quieren corregirlos, porque piensan que pueden corregirse en esta vida. Mas Dios que sabe lo que ha de retribuir a cada uno, se venga con la muerte de quienes quiere, ya por medio de hombres, ya por una oculta ordenación de las cosas, no porque los odie en cuanto son hombres, sino en cuanto son pecadores. En los mismos Libros antiguos leemos que se dice a Dios: *No odias a los que has hecho;* pero él dispone todo, ya mediante el castigo, ya

et ad cultum idolorum atque inpietates gentium laberentur. Nam et in ipsos similiter peccantes non dissimiliter uindicatum est. Sed omnis haec temporalis uindicta infirmos animos terret, ut enutritos sub disciplina erudiat et a sempiternis atque ineffabilibus subpliciis possit auertere, quia plus timent carnales homines, quod in praesenti deus uindicat, quam illud, quod futurum minatur.

(3). Potest ergo esse dilectio in uindicante. Quod unusquisque in filio suo probat, cum eum in mores pessimos defluentem seuerissima coherctione constringit et tanto magis, quanto magis eum diligit, atque hoc modo corrigi posse arbitratur. Non autem occidunt filios, quos diligunt homines, quando eos corrigere uolunt, quia multi hanc uitam pro magno bono habent et totum, quare uolunt educare filios suos, in hac uita sperant. Fideles autem atque sapientes homines, qui credunt esse aliam uitam meliorem et quanta possunt ex parte nouerunt, nec ipsi uindicant occidendo, cum filios suos uolunt corrigere, quia in hac uita eos posse corrigi credunt; deus autem qui nouit, quid cuique tribuat, uindicat occidendo in quos uoluerit siue per homines siue occulto rerum ordine, non quia eos odit, in quantum homines sunt, sed in quantum peccatores sunt. Nam in ipsis ueteribus libris legimus dictum deo: *Et* **[168]** *nihil odisti eorum, quae fecisti* (Sap 11,25), sed omnia siue per poenas siue per

mediante el premio, haciendo de moderadora la justicia. El Apóstol escribe: *Que cada hombre se examine a sí mismo y así coma del pan y beba del vino. Pues quien come y bebe indignamente, sin discernir el cuerpo de Cristo, come y bebe su condenación. Por eso hay entre vosotros muchos débiles y enfermos, y muchos ya han muerto. Si nos juzgamos a nosotros mismos, no seremos juzgados. Cuando se nos juzga en realidad se trata de una corrección del Señor para no ser condenados con este mundo.* Queda claro, pues, que Dios corrige con amor, sirviéndose no sólo del dolor y las enfermedades, sino también de la muerte, a aquellos a los que no quiere condenar con el mundo.

[4]. Consideren esto los maniqueos y vean cómo los gentiles impíos son entregados en poder de un pueblo que, aunque es aún carnal, adora a un único Dios, para que les dé muerte, no obstante que en ese mismo pueblo habría algunos hombres espirituales que comprendiesen que la conducta de Dios no comportaba odio a nadie, y cómo no contradice a lo que el Señor nos mandó en el Evangelio, a saber, que amemos a nuestros enemigos, de quienes, sin embargo, él promete vengarse, cuando puso la parábola de aquel juez que, aunque era injusto y ni temía a Dios ni le preocupaban los hombres, no pudo soportar las súplicas diarias de una mujer viuda que le pedía que le hiciera justicia. Y el juez la escuchó para no tener que tolerar más esa fatiga. Sirviéndose de esa comparación, dijo que

praemia iustitia moderante disponit. Nonne apostolus Paulus christianis fidelibus loquebatur, cum diceret: *Probet autem se homo et sic de pane edat et sic de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne iudicium sibi manducat et bibit non diiudicans corpus domini. Propterea in uobis multi infirmi et aegri et dormiunt sufficientes. Si autem nos ipsos diiudicaremus, non utique diiudicaremur. Dum iudicamur autem, a domino corripimur, ne cum hoc mundo damnemur?* (1 Cor 11,28-32). Ecce manifestum deum cum dilectione corrigere non solum infirmitatibus et aegritudinibus sed etiam mortibus temporalibus eos, quos non uult damnare cum mundo.

(4). Adtendant haec isti et uideant, quomodo potue*(160)*rint et inpiae gentes dari in manus populi quamuis adhuc carnalis, tamen unum deum colentis, ut ab eo interficerentur; cum in eo tamen populo si qui essent spiritales, sine alicuius odio intellegerent dispensationem dei, et quomodo non sit contrarium, quod dominus nobis in euangelio praecipit, ut diligamus inimicos nostros, de quibus tamen promittit ipse uindictam, cum de illo iudice similitudinem inducit, qui cotidianas interpellationes uiduae mulieris petentis, ut se uindicaret, quamuis esset iniustus nec deum timens nec homines reuerens, tamen sustinere non potuit et audiuit eam,

con mucha mayor razón, Dios, que es benignísimo y justísimo, vengará a sus hijos de los enemigos de ellos.

Que se atrevan los maniqueos a objetarle al Señor. Díganle si pueden: «¿Cómo es que nos mandaste amar a nuestros enemigos y te dispones a tomar venganza de ellos en favor nuestro?» ¿Acaso va a obrar contra la voluntad de sus santos, castigando y condenando a los que aman ellos? Al contrario, conviértanse ellos a Dios de esta ceguera malévola y adviertan la voluntad de Dios en ambos Testamentos, para no hallarse a la izquierda, entre aquellos a los que ha de decir el Señor: *Id al fuego eterno que está preparado para el diablo y sus ángeles, pues tuve hambre y no me disteis de comer,* etc. A esos miserables les desagrada el que Dios haya entregado a los enemigos para que su pueblo les diese muerte; pero ellos prohíben dar pan, no a un enemigo, sino a un mendigo que lo pide [49]. Comprendan que puede haber venganza sin odio, cosa que pocos comprenden. Y, sin embargo, mientras no se comprenda eso, el lector se verá necesariamente arrojado con gran fatiga y error en los libros de uno y otro Testamento, y pensará que las Escrituras son contrarias entre sí.

La venganza de los apóstoles carecía de odio

[5]. Esta venganza sin odio aún no la habían captado en su mente los apóstoles cuando, llenos de ira hacia quienes no

ne ulterius taedium pateretur: ex cuius conparatione multo magis deum, qui est benignissimus atque iustissimus, dixit uindicare filios suos de inimicis eorum (cf. Lc 18,2ss). Huic isti audeant obicere quaestionem et **[169]** dicant, si possunt: quid est, quod iussisti, ut inimicos nostros diligamus, et de illis nos uindicare disponis? An forte contra uoluntatem suorum sanctorum facturus est eos, quos illi diligunt, puniendo atque damnando? Immo ipsi potius ab ista calumniosa caecitate conuertantur ad deum et in utroque testamento eius intellegant uoluntatem, ne in sinistra parte inueniantur inter eos, quibus dicturus est dominus: *Ite in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius. Esuriui enim et non dedistis mihi manducare* (Mt 25,41-42) et cetera talia. Displicet enim istis miseris, quod deus populo suo interficiendos tradidit inimicos; et ipsi panem mendicanti dari prohibent non inimico, sed subplici. Intellegant potius sine odio esse posse uindictam, quam pauci intellegunt; et tamen quamdiu non intellegitur, tamdiu necesse est, ut lector in libris utriusque testamenti magno labore aut errore iactetur et putet contrarias sibi esse scripturas.

(5). Quam uindictam sine odio nondum apostoli animo ceperant, quando irati eis, a quibus non recipiebantur hospitio, quaesiuerunt de

[49] Siempre que se trate de un mendigo no maniqueo, pues ello significaría condenar la sustancia divina a la impureza. El dato está múltiplemente atestado en la obra agustiniana. Véase nota 96 de la Introducción general, p.67.

les daban hospitalidad, preguntaron al Señor si quería que pidiesen fuego del cielo —como había hecho Elías— para que consumiese a aquellos hombres tan poco hospitalarios. El Señor les respondió entonces que ignoraban de qué espíritu eran hijos y que él había venido a liberar, no a perder, porque ellos con ánimo hostil deseaban la perdición de aquellos a quienes querían que consumiese el fuego. Pero luego, una vez llenos del Espíritu Santo y hechos perfectos, hasta poder amar incluso a sus enemigos, recibieron el poder de vengarse, puesto que ya lo podían hacer sin odio. De ese poder hizo uso también el apóstol Pedro en el libro que los maniqueos no aceptan [50], porque claramente contiene la llegada del Paráclito, es decir, del Espíritu Santo consolador, que envió a quienes lloraban en el momento de ascender a los cielos a la vista de sus ojos. A los tristes se les envía el Consolador, según aquellas palabras del mismo Señor: *Dichosos los que lloran porque ellos serán consolados.* El dijo también: *Los hijos del esposo llorarán cuando se les quite el esposo.* Así pues, en aquel libro en el que se manifiesta a todas luces la venida del Espíritu Santo que el Señor había prometido como Consolador, leemos que ante una frase de Pedro cayeron a tierra algunos hombres y murieron un hombre y su mujer, que habían osado mentir al Espíritu Santo. Los maniqueos reprenden el hecho con gran ceguera, puesto que en escritos apócrifos, cual si se tratase de una gran obra, leen también lo que antes mencioné del apóstol

domino, utrum uellet eos petere ignem de caelo, sicut Helias fecerat, quo igne homines inhospitales consumerentur. Tunc respondit eis dominus dicens eos nescire, cuius spiritus filii essent et quod ipse liberare uenisset, non perdere (cf. Lc 9,53ss), quoniam illi animo inimico perdere cupiebant eos, quos uolebant igne consumi. Postea uero cum inpleti essent spiritu sancto et perfecti facti essent, qui iam possent etiam inimicos diligere, acceperunt potestatem uindicandi, quia iam sine odio poterant uindicare. Qua potestate et Petrus apostolus usus est in eo libro, quem isti non accipiunt, quoniam manifeste continet paracleti aduentum, id est consolatoris sancti **[170]** spiritus, quem lugentibus misit, cum ab eorum oculis ipse ascendisset in caelum. Consolator enim tristibus mittitur secundum illam eiusdem domini sententiam: *Beati lugentes quoniam ipsi consolabuntur* (Mt 5,5). Ipse etiam dixit: *Tunc lugebunt filii sponsi, cum ab eis ablatus fuerit sponsus* (Mt 9,15). In illo ergo *(161)* libro, ubi apertissime spiritus sanctus, quem dominus consolatorem promiserat, uenisse declaratur (cf. Act 2,4), legimus ad sententiam Petri cecidisse homines et mortuos esse uirum et uxorem. Qui mentiri ausi erant spiritui sancto (cf. Act 5,1ss). Quod isti magna caecitate uituperant, cum in apocryphis pro magno opere legant et illud, quod de apostolo Thoma

[50] El dato aparece con frecuencia en la obra agustiniana: *Util* 3,7; *Fund* 5; *Faust* XXXII 5; *Carta* 236,2.

Tomás, y que la hija del mismo Pedro quedó paralítica por las súplicas de su padre y que la hija del hortelano murió por la oración del mismo Pedro [51]. Ellos responden que a una le convenía ser librada de la parálisis y a la otra morir; pero en todo caso no niegan que se debió a la oración del apóstol. Pero ¿quién les ha dicho a ellos que no les convenía a los gentiles impíos el ser muertos, fingiendo burlonamente admirarse de que Dios los haya entregado en poder del pueblo judío? Si los apóstoles hicieron aquellas cosas no con animosidad, sino con buena intención, ¿cómo pueden éstos convencer a las almas de los hombres espirituales que había en aquel pueblo, de que odiaban a los que la justicia divina mandaba que fueran sacados de esta vida por medio de ellos? Templen más bien su temeridad y no engañen a los ignorantes, quienes o no tienen tiempo para leer, o no quieren leer o leen con mala intención, y no advierten que en uno y otro Testamento se encarece tanto la misericordia como la severidad de Dios. En efecto, ¿no se lee en los Libros antiguos, respecto al amor a los enemigos, que no se les devuelva mal por mal? *Señor, Dios mío, si he hecho esto, si hay maldad en mis manos, si he pagado con el mal a quien me lo había hecho, que yo perezca justamente vacío a manos de mis enemigos.* ¿Quién diría esto, sino quien sabe que agrada a Dios que nadie devuelva mal por mal? Es propio de los perfectos el no odiar en los pecadores más que los pecados, amando, en cambio, a los hombres, y el no

commemoraui, et ipsius Petri filiam paralyticam factam precibus patris et hortulani filiam ad precem ipsius Petri esse mortuam, et respondent, quod hoc ei expediebat, ut et illa solueretur paralysi et illi moreretur: tamen ad preces apostoli factum esse non negant. Quis autem illis dixit «non expediebat gentibus inpiis interfici», quas traditas esse diuinitus in manus populi Iudaeorum inridentes mirari se fingunt? Cum autem illa non odio sed bono animo apostoli fecerint, unde isti conuincunt animos uirorum spiritalium, qui in illo populo fuerunt, quod eos oderant, qui per ipsos diuina iustitia de hac uita iubebantur auferri? Conpescant potius temeritatem suam et non decipiant inperitos, quibus aut non uacat legere aut nolunt legere aut peruerso animo legunt et non intendunt et misericordiam et seueritatem dei utriusque testamenti litteris commendari. Nam **[171]** de inimici dilectione, ut non reddatur malum pro malo, nonne in ueteribus libris legitur: *Domine deus meus, si feci istud, si est iniquitas in manibus meis, si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis?* (Ps 7,4-5). Quis hoc diceret, nisi qui sciret hoc deo placere, ut malum pro malo nemo reddat? Sed hoc perfectorum est, ut non oderint in peccatoribus nisi peccata, ipsos autem homines

[51] De todos los Hechos de Apóstoles apócrifos que utilizaban los maniqueos, los Hechos de Tomás son los únicos que se nos han conservado. La obra fue escrita en siríaco en la primera parte del s.III, en Edessa y trata sobre la misión del apóstol Tomás hasta la India. Véase A. F. J. KLIJN, *The Acts of Thomas* (Leiden 1962).

vengarse cuando lo hacen, con amargura cruel, sino con la moderación de la justicia, no sea que la impunidad del pecado dañe más al pecador que el castigo que aporte la venganza. Con todo, los hombres justos no lo hicieron sino por autoridad divina, para que nadie piense que siempre le está permitido dar muerte a quien quiera o perseguir judicialmente o afligir con castigos a cualesquiera. A veces se indica claramente en las Escrituras ese mismo mandato divino, pero en otros casos queda oculto para que el lector se instruya en las cosas manifiestas y se ejercite en las oscuras.

EL EJEMPLO DE DAVID

[6]. Ciertamente David tuvo en su poder el hacer lo que quisiera a su enemigo y perseguidor, el excesivamente ingrato y violento rey Saúl, y prefirió perdonarle a matarle. No se le había mandado que le diese muerte, pero tampoco se le prohibió. Más aún, había oído de Dios que podía hacer impunemente a su enemigo cuanto quisiere; y, sin embargo, convirtió tan gran poder en mansedumbre. Díganme a quién temió cuando no quiso matarle. Tampoco podemos decir que temiera al hombre que había recibido en su poder, ni a Dios que se lo había entregado. Por tanto, donde no había dificultad para matar sin temor, fue el amor quien perdonó al enemigo. He aquí que el guerrero David cumplió el precepto que recibimos de Cristo de amar a los enemigos. ¡Y ojalá lo imitaran los maniqueos que cambiaron el sentimiento humano de misericordia

diligant; et cum uindicant, non uindicent acerbitate saeuitiae, sed moderatione iustitiae. Ne ipsa relaxatio peccati plus noceat peccatori quam poena uindictae. Nec tamen hoc fecerunt iusti homines nisi auctoritate diuina, ne quis arbitretur passim sibi esse permissum necare quem uelit aut iudicio persequi aut poenis quibuslibet adfligere. Aliquando autem aperte ponitur in scripturis ipsa diuina auctoritas, aliquando autem occultatur, ut et manifestis lector instruatur et exerceatur obscuris.

(6). Certe inimicum et persecutorem suum nimis ingratum et nimis infestum Saul regem accepit Dauid in potestatem, ut ei faceret quod uellet; et elegit parcere potius quam occidere. Non enim erat iussus occidere sed neque prohibitus; immo etiam diuinitus audierat se inpune facere quicquid uellet inimico; et tamen tantam potestatem ad mansuetudinem contulit (cf. 1 Reg 24,3ss; 26,8ss). Dicatur mihi quem timuit, cum interficere noluit. Nec hominem possumus dicere timuisse, quem acceperat in potestatem, nec deum, qui dederat. Vbi ergo nec difficultas fuit occidendi nec timor, dilectio pepercit inimico. Ecce Dauid ille bellator inpleuit praeceptum Christi, quod accepimus, ut diligamus inimicos. Atque *(162)* utinam hoc imitarentur isti, qui hu**[172]**manum adfectum

en no sé qué crueles delirios! Pues mientras creen que el pan llora —cosa imposible—, no lo dan al hombre que ven que llora [52]. Quizá digan, igual que los ciegos suelen soltar absurdas insolencias, que fue mejor David que perdonó a su enemigo que Dios que le había dado el poder de matarlo. El conocía perfectamente la voluntad de su siervo; mas para que se revelase a los otros hombres, a fin de que imitasen el amor al enemigo presente en el corazón de David y que Dios ya conocía, le entregó en su poder a su propio enemigo, que aún no quería que fuese muerto en atención a un cierto plan que era preciso que se cumpliera por medio de él. De esta manera se encareció la bondad de David para que los hombres tuvieran qué amar y se prolongó la maldad de Saúl hasta llegar a un fin más adecuado a él, para que los hombres tuviesen qué temer.

Dt 28,1-6 y Mt 16,24-26 no se oponen

18 [1]. Sobre este texto del Deuteronomio: *Si escuchas la voz del Señor tu Dios serás bendito en tu finca, serás bendito en tu prado, será bendito el fruto de tu vientre, de tu suelo, las crías de tus jumentos, tu manada de vacas y tu rebaño de ovejas; serás bendito en tu entrada y en tu salida.* A este texto le oponen, como contrario, aquel del Evangelio: *Si alguien quiere seguirme, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. ¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo, si*

misericordiae ad nescio quae crudelia deliramenta torserunt! Dum enim credunt panem plorare, quod fieri non potest, non eum porrigunt homini, quem plorantem uident. Fortassis dicant, sicut solent caeci iactare insana conuicia, meliorem fuisse Dauid, qui pepercit inimico, quam deum qui dederat ei occidendi potestatem: quasi uero deus nescierit, cui dederit hanc potestatem. Nouerat utique uoluntatem serui sui, sed ut ceteris etiam hominibus ad imitandum innotesceret ea quae in corde Dauid iam deo nota erat inimici dilectio, dedit illi in potestatem inimicum, quem nondum uolebat occidi, propter certam rerum dispositionem, quam per illum inpleri oportebat. Ita et Dauid bonitas commendata est, ut haberent homines quod amarent, et Saulis malitia ad exitum digniorem dilata est, ut haberent homines quod timerent.

18 *(XVIII.1).* De eo, quod in deuteronomio scriptum est: *Si aure audieris uocem domini dei tui, benedictus es in agro tuo, benedictus es in prato tuo, benedictus fructus uentris tui et fructus terrae tuae et generationes iumentorum tuorum et armentum boum tuorum et grex ouium tuarum; benedictus es in introitu tuo et egressu* (Deut 28,1.3-4.6). Huic capitulo illud dicunt in euangelio esse contrarium: *Si quis uult me sequi, abneget semet ipsum sibi et tollat crucem suam et sequatur me. Quid enim prode est homini, si totum mundum lucretur, animae autem*

[52] Véase nota 49. Un paralelo al pan que llora lo tenemos en las lágrimas de la higuera de que habla Agustín en *Conf* III 10,18.

sufre daño en su alma? O ¿qué dará un hombre a cambio de su alma? Pero se muestra que no es contrario en virtud de aquella regla por la que debe saberse ya que el pueblo aún carnal le prometía adecuadamente premios carnales y temporales Dios de quien procede toda criatura, la superior y la inferior. El mismo Adimanto puso el testimonio del Evangelio, en el que dice el Señor: *No juréis ni por el cielo que es su trono, ni por la tierra que es el escabel de sus pies.* Pero esto está escrito también en los Libros Antiguos: *El cielo es mi trono y la tierra el escabel de mis pies.* ¿Qué tiene de extraño, pues, el que dé los bienes de su trono a los que le sirven espiritualmente y los bienes del escabel de sus pies a los que le sirven carnalmente, si el espíritu es superior y la carne inferior, como los bienes celestes son superiores e inferiores los terrestres? Aunque, por otra parte, también pueden ser entendidos en significado espiritual todos aquellos bienes, a saber: la finca, el prado, el fruto del vientre, el del suelo, las crías de los jumentos, la manada de vacas y el rebaño de ovejas. Pero ahora no viene a cuento el tratar estos temas. Aún en el Nuevo Testamento, cuyo premio y herencia corresponde al hombre nuevo, el Señor promete a los mismos que quiere que desprecien los bienes temporales para que le sirvan en la causa del Evangelio, la multiplicación de esos mismos bienes al decir que recibirán en esta vida cien veces más y en la vida futura la vida eterna. Es lo mismo que se afirma en la Escritura antigua: *Todas las*

suae detrimentum patiatur? Aut quam dabit homo commutationem pro anima sua? (Mt 16,24.26). Sed ex illa regula ostenditur non esse contrarium, qua notum esse iam debet carnali adhuc populo congruenter carnalia et temporalia prae[173]mia fuisse promissa, sed tamen ab uno deo, cuius est creatura omnis et superior et inferior. Certe enim ipse Adimantus posuit testimonium de euangelio, ubi dominus ait: *Nolite iurare neque per caelum, quia thronus eius est, neque per terram, quia scabellum est pedum eius* (Mt 5,35). Quod quidem et in ueteribus libris scriptum est: *Caelum mihi thronus est, terra scabellum pedum meorum* (Is 66,1). Quid ergo mirum, si bona throni sui dat spiritaliter sibi seruientibus et bona scabelli pedum suorum dat carnaliter sibi seruientibus, cum spiritus superior sit et caro inferior, sicut superiora sunt caelestia et inferiora terrestria? Quamquam illa omnia, id est ager et pratum et fructus uentris et fructus terrae et iumentorum et armentum boum et grex ouium possint etiam spiritaliter intellegi. Sed nunc ad rem non pertinet ista tractatio. Si autem in ipso nouo testamento, cuius praemium et hereditas ad nouum hominem pertinet, tamen et dominus iisdem ipsis, quos uult esse rerum temporalium contemptores, ut in euangelio sibi seruiant, promittit multiplicationem earundem rerum in hoc saeculo dicens, quod accipient in hoc saeculo centies tantum, in saeculo autem uenturo uitam aeternam (cf. Mt 19,29), sicut etiam in uetere scriptura dicitur: *Fideli homini totus*

riquezas corresponden al hombre fiel, razón por la que exulta el Apóstol diciendo: *Como no teniendo nada y poseyéndolo todo.* Si, pues, en el Nuevo Testamento, además de la posesión eterna, no desaparece, sino que se hace incluso mucho más abundante cuanto con mayor desprecio se la posee, la multiplicación de esta posesión pasajera, ¡con cuánta mayor razón en el Antiguo debieron ser tales los premios para un pueblo carnal, moderando y administrando todas las cosas, de acuerdo con los tiempos, el único y verdadero Dios gobernador de todos los tiempos!

[2]. Mas para que no piensen que esos bienes han sido despreciados sólo en los libros del Nuevo Testamento, escuchen al profeta que rechaza tal felicidad y proclama que hay que refugiarse en el único Dios y Señor. Dice así: *Líbrame de la espada enemiga y sálvame de las manos de los hijos extraños, cuya boca habló vanidad y cuya diestra es diestra de iniquidad. Sus hijos son como retoños crecidos en su juventud. Sus hijas ataviadas y adornadas a semejanza del templo. Sus graneros están llenos y rebosan de lado a lado. Sus ovejas son fecundas multiplicándose en sus partos; sus bueyes están cebados. En sus muros no hay brecha ni lugar de salida, ni griterío en sus plazas. Llamaron feliz al hombre que esto tiene, pero feliz es el pueblo cuyo Dios es el Señor.* Consideren, por tanto, cómo es objeto de irrisión esta felicidad de los impíos, a la vez que pone toda la felicidad inalterable en el único Dios. Los impíos

mundus (163) diuitiarum est (Prou 17,16), unde exultat apostolus dicens: *Quasi nihil habentes et omnia possidentes* (2 Cor 6,10): si ergo in nouo testamento praeter aeternam possessionem, quae promittitur sanctis, huius quoque possessionis, quae transitura est, multiplicatio non subtrahitur et tanto fit uberior, quanto contemptius possidetur, quanto magis in uetere testamento carnalis populi praemia talia esse debuerunt ipso tamen uno **[174]** et uero deo gubernatore omnium temporum omnia pro tempore moderante et administrante?

(2). Sed ne in solis noui testamenti libris ista arbitrentur esse contempta, audiant prophetam abicientem talem felicitatem et ad unum dominum deum confugiendum esse cantantem. Ita enim dicit: *De gladio maligno erue me et exime me de manu filiorum alienorum, quorum os locutum est uanitatem, et dextera eorum dextera iniquitatis. Quorum filii ipsorum uelut nouellae constabilitae in iuuentute sua. Filiae eorum compositae et ornatae sicut similitudo templi. Cellaria eorum plena et eructantia ex hoc in hoc. Oues eorum fecundae multiplicantes in exitibus suis; boues eorum crassae. Non est ruina saepis nec exitus neque clamor in plateis eorum. Beatum dixerunt populum, cui haec sunt; beatus populus, cuius dominus deus eius* (Ps 143,11-15). Adtendant ergo, quomodo inrideatur ista felicitas in hominibus inpiis et tota beatitudo in deo solo

llaman feliz al pueblo que posee tales bienes, pero feliz es el pueblo cuyo Dios es el Señor. Pensaron también los maniqueos que era contrario a este texto del Antiguo Testamento aquel dicho del Señor: *De todo el que se avergüence de mí o de mis palabras ante este pueblo adúltero y pecador, se avergonzará también el Hijo del hombre cuando venga en la gloria de su Padre y con la alabanza de sus ángeles.* Pero yo no veo qué tiene que ver esto con el desprecio de los bienes temporales. Si la relación está en que alguien, aterrorizado por los daños que pueda sufrir en tales bienes se avergüenza o teme confesar a Cristo, ¿qué pueden decir? También nosotros afirmamos que son dones de Dios, pero ínfimos, y que, en comparación de la confesión que otorga la salud, no sólo hay que perderlos, sino incluso arrojarlos voluntariamente. No obstante eso, ha sido útil el que el Señor los haya prometido a los hombres carnales que aún aman tales cosas y aún no comprenden las promesas celestes, para evitar que los pidan a los ídolos y a los demonios.

Prov 6,11 y Mt 5,3 no se oponen

19 [1]. Sobre estas palabras de la ley: *Yo soy quien da las riquezas a mis amigos y la pobreza a mis enemigos.* A estas palabras oponen aquellas otras del Señor: *Dichosos los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos.* Y éstas: *¡Ay de vosotros, ricos, porque ya habéis recibido vuestro consuelo!* Pero ¿por qué no quieren considerar otras frases del

inconcussa figatur. Illi enim dicunt beatum populum, cui haec sunt: sed beatus populus, cuius dominus deus ipsius. Quod autem etiam illud contrarium esse putauerunt huic loco ueteris testamenti, quod dominus ait: *Omnis, qui confusus fuerit me aut uerba mea in gente ista adultera et peccatrice, et filius hominis confundetur illum, cum uenerit in gloria patris sui et laude sanctorum angelorum suorum* (Mc 8,38), quid pertineat ad contemptum rerum temporalium non uideo. Quod si propterea **[175]** pertinet, ne aliquis territus de talium rerum damnis Christum confiteri aut erubescat aut timeat, quid habent, quod dicant? Cum et nos dicimus ista esse munera dei, ut tamen sint infima et in conparatione salutaris confessionis non solum amittenda, sed ultro etiam proicienda, carnalibus tamen haec amantibus et nondum capientibus promissa caelestia, ne ab idolis et daemonibus ista peterent, utiliter a domino deo esse pollicita.

19 *(XIX.1).* De eo, quod scriptum est in lege: *Ego sum, qui diuitias do amicis meis et paupertatem inimicis.* Huic sententiae illud obponunt, quod domiuus dicit: *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum* (Mt 5,3) et: *Vae uobis diuitibus, quia percepistis consolationem uestram* (Lc 6,24). Sed cur nolunt et alia in euangelio contueri? Vbi enim

Evangelio? Donde está escrito: *Dichosos los pobres en el espíritu porque de ellos es el reino de los cielos,* se dice a continuación: *Dichosos los mansos, porque ellos heredarán la tierra.* Aquí tienen cómo los amigos del Señor se hacen ricos con la herencia de la tierra. Aquel rico fue reducido a tanta pobreza que tuvo que pedir al pobre de quien se había desentendido que dejase caer a su lengua seca una gota de su dedo mojado en agua. De aquí deben comprender cómo se convierten en pobres los enemigos de Dios, y conocer que eso es lo que está escrito en la ley: *Yo soy quien da las riquezas a mis amigos y la pobreza a mis enemigos.*

[2]. Ya mostré con anterioridad que también en la Escritura antigua se desprecian estas riquezas temporales [53]. Quien quiera leerla, lo verá en innumerables textos. De ella está tomado éste: *Mejor le es al justo lo poco que a los pecadores sus muchas riquezas.* Y este otro: *Mejor es para mí la ley de tu boca que miles de monedas de plata y oro.* Y aquel otro: *Los juicios de Dios son verdaderos y justos en él, más deseables que el oro y la abundancia de piedras preciosas.* Y éste: *Dichoso el varón que halla la sabiduría, e inmortal quien ve la prudencia, pues es mejor adquirirla a ella que tesoros de oro y plata. Es más preciosa que las mejores piedras preciosas, no hay mal que le resista. La conocen bien todos los que se le acercan y quienes la consideran con atención. Nada hay precioso que sea digno a su lado.* Y también: *Por eso la deseé y se me*

scriptum est: *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum,* ibi sequitur: *Beati mites, quoniam ipsi hereditate possidebunt terram.* Ecce habent amicos dei hereditate terrae diuites fieri. Cum autem ad tantam egestatem diues ille redigitur, ut ab eo paupere, quem neglexerat, digito breui in aqua tincto arenti linguae suae humorem stillari deprecetur (cf. Lc 16,24), *(164)* intellegant, quomodo fiant pauperes inimici dei, et id esse cognoscant, quod in lege scriptum est: *Ego sum, qui diuitias do amicis meis et paupertatem inimicis.*

(2). Nam istas diuitias temporales et in uetere scriptura esse contemptas et superius docui et innumerabilibus locis, qui legere uoluerit inueniet. Vnde est etiam illud: *Melius modicum iusto super diuitias peccatorum multas* (Ps 36,16) et illud: **[176]** *Bonum mihi lex oris tui super milia auri et argenti* (Ps 118,72) et illud: *Iudicia dei uera iustificata in id ipsum desiderabilia super aurum et lapidem pretiosum multum* (Ps 18,10) et illud: *Beatus uir, qui inuerit sapientiam, et inmortalis, qui uidet prudentiam. Melius est enim illam mercari quam auri et argenti thesauros; pretiosior est autem lapidibus optimis, non resistit illi ullum malum; bene nota est omnibus adpropinquantibus ei et eis, qui considerant eam diligenter. Omne autem pretiosum non est illi dignum* (Prou

[53] Véase antes n.18,2.

dio la inteligencia; y la invoqué y vino sobre mí el espíritu de sabiduría, y la antepuse a los reinos y a los tronos, y tuve los honores en nada en comparación con ella. Ni la comparé con las piedras preciosas, porque todo el oro en comparación con ella es arena diminuta y la plata es considerada como lodo a su lado. Si los maniqueos leyesen estos textos o no los leyesen con ojos impíos, verían que todo lo escrito en ambos Testamentos, tanto lo que se debe pedir como aquello de lo que se debe huir; lo que se debe tomar, como lo que se debe rechazar, concuerda entre sí y está gradualmente ordenado.

Lev 26,3-10 y Mt 10,9-10 no se oponen

20 [1]. Sobre este texto de la ley: *Si camináis en mi ley y observáis mis mandamientos, os daré la lluvia a su tiempo, y la tierra producirá sus frutos, los árboles fruta. La época de la cosecha del trigo se prolongará hasta vuestras vendimias y la vendimia hasta la sementera. Seréis saciados y os asentaréis en paz en vuestra tierra, dormiréis y no habrá quien os infunda temor. Yo haré perecer a toda bestia de vuestra tierra; perseguiréis a vuestros enemigos y caerán a espada ante vosotros. Cinco de vosotros perseguirán a ciento de ellos, y cien de vosotros a diez mil de ellos, y vuestros enemigos caerán a espada ante vosotros. Yo vendré, os bendeciré, os multiplicaré y os gobernaré. Comeréis lo añejo, lo que ha envejecido, pero arrojaréis lo añejo en presencia de lo nuevo.* Ya no conviene que nadie me pida que les muestre con cuánta lógica Dios prometió

3,13-15) et illud: *Propter hoc optaui, et datus est mihi sensus, et inuocaui, et uenit in me spiritus sapientiae. Et praeposui illam regimoniis et sedibus, et honestatem nihil esse duxi ad conparationem ipsius. Nec conparaui illi lapidem pretiosum, quoniam omne aurum in conparatione illius arena est exigua et tamquam lutum aestimabitur argentum ad illam* (Sap 7,7-9). Haec isti si aut legerent aut non inpie legerent, uiderent omnia in utriusque testamenti scripturis et ad expetendum et ad fugiendum et ad sumendum et ad reiciendum sibi concordantia et suis gradibus ordinata.

20 *(XX.1).* De eo, quod scriptum est in lege: *Si ambulaueritis in lege et praecepta mea custodieritis, dabo pluuias tempore suo et producet terra fructus suos et arbores poma et uindemiae tuae messibus succedent et satio uindemiis: et saturabimini et sedebitis in pace in terra uestra et dormietis et non erit, qui uos terreat;* **[177]** *et perdam omnem beluam ex terra uestra et persequemini inimicos uestros, et cadent ante uos in gladio; et insequentur quinque ex uobis centum et centum ex uobis persequentur decem milia et concident inimici uestri ante uos in gladio; et ueniam et benedicam uos et multiplicabo uos et disponam uos. Manducabitis uetus, quod inueterauit, et proicietis uetus ante nouum* (Leu 26,3-10). Iam neminem oportet postulare a nobis, ut haec ostendamus

estas cosas a aquel pueblo. Mucho he hablado ya sobre el tema y si a alguien le parece poco, es demasiado corto de mente. Sin embargo, pretenden los maniqueos que este texto es contrario a aquel otro del Nuevo Testamento en el que dice el Señor: *No llevéis oro ni plata ni monedas en vuestros cinturones, ni alforjas para el camino, ni dos túnicas, ni calzado ni bastón, pues digno es el obrero de su salario.* ¿Qué tiene de extraño que Dios haya dado todo esto a los anunciadores del Evangelio? ¿Acaso se llamaba al pueblo judío a este ministerio? No obstante, todas esas cosas han de ser escrutadas en su sentido espiritual, no sea que los hombres impíos crean que el Señor obró contra sus preceptos porque tenía también su bolsa, en la que llevaba el dinero necesario para su alimento. A no ser que digamos que el pecado consiste en llevar el dinero en los cinturones y no en la bolsa. Que esto no fue mandado a los apóstoles, sino permitido, se deduce del hecho que el apóstol Pablo se procuraba el alimento trabajando con sus manos, sin hacer uso del poder que tenía, dado por el Señor a los que anuncian el Evangelio, como dice él mismo. Si el Señor permite algo, es lícito no hacerlo, pero cuando manda algo es pecado no cumplirlo.

[2]. Mencionan además a aquel rico a quien había dicho Dios: *Necio, esta noche se te reclamará el alma, ¿para quién será lo que tienes preparado?* Y afirman que no es menos contrario a aquel texto de la ley, siendo así que en éste es objeto de mofa la vaciedad de la alegría vana, al considerar se-

quam congruenter illi populo deus promiserit. Multa enim de hac re diximus, et cui parua sunt, nimis tardus est. Sed tamen quod etiam huic loco de nouo testamento dicunt esse contrarium illud uidelicet, quod dominus ait: *Nolite portare aurum neque argentum neque nummos in zonis uestris, non peram in uia neque duas tunicas neque calciamenta neque uirgam; dignus est enim operarius mercede sua* (Mt 10,9-10), quid mirum si haec euangelistis donauerit? Numquid in hoc ministerium populus Iudaicus uocabatur? Quae tamen omnia spiritaliter perscrutanda sunt, ne ipse do*(165)*minus hominibus inpiis contra sua praecepta fecisse uideatur, qui etiam loculos habebat, quibus ad necessarium uictum pecunia portabatur (cf. Io 12,6). Nisi forte dicturi sunt in zonis habere pecuniam peccatum esse, in loculis autem non esse peccatum. Non autem ista iussa, sed permissa esse apostolis ex hoc intellegitur, quod apostolus Paulus manibus suis operatus uictum quaerebat non abusus ea potestate, sicut ipse loquitur, quam dominus euangelistis dedit (cf. Act 18,3; 1 Cor 4,12; 1 Thess 2,9; 2 Thess 1,8-9). Quod enim per**[178]**mittitur a domino, etiam non facere licet; quod autem iubetur, nisi fiat peccatum est.

(2). Addunt etiam de illo diuite, cui deus dixerat: *Stulte, hac nocte a te animam tuam expetam; quae autem praeparasti, cuius erunt?* (Lc 12,20). Et dicunt non minus huic capitulo legis esse contrarium, cum in

guro lo que carece de seguridad, mientras que al pueblo de Israel le daba seguridad en la promesa la omnipotencia de Dios que la había hecho. Por eso también el apóstol Pablo dice a Timoteo escribiéndole a propósito de los ricos de este mundo, pues sabía que existían entre los miembros de la Iglesia: *Ordena a los ricos de este mundo que no se comporten orgullosamente ni pongan su esperanza en las riquezas inseguras, sino en el Dios vivo, que nos da todo con abundancia para disfrutarlo. Hagan el bien, sean ricos en buenas obras, den con facilidad, repartan, atesórense un buen fundamento para el futuro, para alcanzar la vida verdadera.* ¿Quién no comprenderá por estas palabras que no es culpable el poseer tales bienes, sino el amarlos y poner en ellos la esperanza, anteponerlos e incluso compararlos con la verdad, la justicia, la sabiduría, la fe, la recta conciencia, el amor de Dios y el prójimo, bienes todos con los que el alma piadosa es rica en su interior, a los ojos de Dios? Mas para que sea amado Dios que otorga todos estos bienes invisibles y eternos a quienes le aman, es decir, que se da a sí mismo lleno de estos bienes a los que le aman; así pues, para que sea amado él —repito— incluso en el tiempo en que el alma carnal, es decir, enredada en los afectos de la carne, no sabe sino desear bienes terrenos y corporales, hay que convencerla de que Dios da también estos bienes al hombre, porque es la verdad y del máximo provecho creerlo. Así se hizo con el pueblo de Israel mediante aquellas promesas de las que esos miserables se mofan en su gran ignorancia, para que

isto inanitas inrisa sit uanae laetitiae, quia incerta illa pro certis habuit, populo autem Israhel certam faciebat illam pollicitationem omnipotentia pollicentis. Vnde etiam apostolus Paulus ad Timotheum scribens de diuitibus saeculi huius, quos nouerat in ecclesiae membris habere suum locum, ita loquitur: *Diuitibus huius saeculi praecipe non superbe sapere neque sperare in incerto diuitiarum, sed in deo uiuo, qui praestat nobis omnia abundanter ad fruendum: benefaciant, diuites sint in operibus bonis, facile tribuant, communicent, thesaurizent sibi fundamentum bonum in futurum, ut adprehendant ueram uitam* (1 Tim 6,17-19). Quis hic non intellegat non esse culpabile habere ista, sed amare et spem in eis ponere, ea praeferre aut etiam conferre ueritati, iustitiae, sapientiae, fidei, bonae conscientiae, caritati dei et proximi, quibus omnis anima pia diues est in secretis suis coram oculis dei? Sed ut diligatur deus, qui diligentibus se ista cuncta inuisibilia et aeterna largitur, id est se ipsum his omnibus plenum donat dilectoribus suis, ut ergo ipse diligatur, illo etiam tempore, quo carnalis anima, carnis uidelicet adfectibus inplicata, nisi terrena et temporalia desiderare non nouit, persuadendum illi **[179]** est, quod etiam ista dat deus homini, quia et uerum est et utilissime creditur. Hoc populo Israhel factum et per illas pollicitationes, quas inperitissime miseri deri-

se acostumbrasen a amar a Dios, como pudieran, en las mismas cosas ínfimas, aunque allí actuaba mayormente el temor. No obstante, todos esos bienes temporales son figuras de los dones eternos, y la victoria sobre los enemigos anticipa en figura la victoria sobre el diablo y sus ángeles.

[3]. Los maniqueos aducen también como contrario al Antiguo Testamento lo que dice el Apóstol: que Dios no se deleita en la lucha y la discordia, sino en la paz. Sepan que en las Escrituras antiguas se pregona un Dios al que nadie puede quitar su paz, no un Dios como ellos lo presentan, es decir, un Dios que para evitar que la guerra llegase a sus regiones [54] envió lejos sus miembros para que soportasen guerras ajenas y luego, vencidos y mancillados, no pudieron alcanzar la liberación y la purificación. En cambio, Dios se deleita en paz en la naturaleza humana que por el pecado cayó hacia lo inferior de tal manera que no abandona el equilibrio de la justicia ni quiere que la paz que ama sea pisoteada por los pecadores, sino que la amen los combatientes, la posean los vencedores; él promete en figura a los hombres carnales lo que quiere mostrar descubierto a los espirituales.

Dt 21,23 y Mt 16,24 no se oponen

21. Sobre este texto del Deuteronomio: *Maldito todo el que pende de una cruz* [55]. Aunque los maniqueos saquen a relucir con frecuencia esta cuestión, no veo, sin embargo, en qué se oponga a esta frase el texto evangélico que Adimanto pensó debía oponer: *Si quieres ser perfecto, vende todo lo que tienes, repártelo a los pobres, toma tu cruz y sígueme.* Si se exceptúa la mención de la cruz, nada puedo advertir aquí que sea contrario a la frase *Maldito todo el que pende de una cruz.* ¡Como si cada cual pudiera tomar tal cruz y seguir al Señor! Antes bien, la cruz que tomamos cuando seguimos al Señor es aquella de la que dice el Apóstol: *Quienes son de Jesucristo han crucificado su carne con sus pasiones y apetencias.* En tal cruz perece el hombre viejo, es decir, la vida antigua que hemos traído de Adán, de modo que lo que en él fue voluntario en nosotros se hizo natural. Esto lo mostró el Apóstol al decir: *También nosotros fuimos en otro tiempo hijos de la ira como los demás.* Si la vida vieja la heredamos de Adán, razón por la que se le denomina también hombre viejo, ¿qué tiene de absurdo que haya sido lanzada una maldición contra el hombre viejo que el Señor ha suspendido del madero? Pues él ha cargado con la mortalidad por la ley de la descendencia, al nacer en la mortalidad de la virgen María, poseyendo una carne no pecadora, sino a semejanza de pecado, puesto que podía morir, y la muerte viene del pecado. De aquí estas palabras: *Conocedores de que nuestro hombre viejo ha sido clavado al mismo tiempo con él en la cruz para destruir el cuerpo de pecado.* No fue, pues, el Señor quien mereció la maldición de boca del

dent, ut etiam in ipsis infimis rebus, quomodo possent, deum diligere adsuescerent, quamuis plus ibi operaretur timor. Quae tamen omnia dona temporalia figurae sunt donorum aeternorum et illa de inimicis uictoria praesignat uictoriam de diabolo et angelis eius.

(3). Et quod isti adiecerunt quasi contrarium ueteri testamento, quod apostolus loquitur deum non pugna et dissensione, sed pace delectari (cf. 1 Cor 14,33), sciant talem deum praedicari in scripturis illis, cui pacem suam nemo possit auferre, non qualem ipsi praedicant; qui timens, ne inrueret bellum religionibus suis, membra sua longe misit, ut peregrina bella tolerarent et postea liberari atque purgari uicta et in*(166)*quinata non possent. In natura uero humana, quae peccato in inferiora defluxit, ita deus pace delectatur, ut non relinquat libramenta iustitiae nec pacem, quam diligit, uelit calcari a peccantibus, sed amari a certantibus, adprehendi a uictoribus, et ea carnalibus figurata promittere spiritalibus aperta monstrare.

21 *(XXI).* De eo, quod scriptum est in deuteronomio: *Maledictus omnis, qui in ligno pependerit* (Deut 21,23). Licet saepe a Manichaeis ista quaestio uentilata sit, non uideo tamen, quid habeat huic sententiae contrarium, quod ex euangelio Adimantus obponendum putauit, ubi dominus ait: *Si uis perfectus esse, uende omnia quae possides et diuide pauperibus et tolle* **[180]** *crucem tuam et sequere me* (Mt 19,21; 16,24). Hic praeter quod crucem nominat, nihil adtendit esse contrarium ei, quod dictum est: *Maledictus omnis, qui in ligno pependerit.* Quasi uero talem crucem potest quisque tollere et sequi dominum; sed illa tollitur, cum sequimur dominum, de qua dicit apostolus: *Qui autem Iesu Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum passionibus concupiscentiis* (Gal 5,24). Tali enim cruce uetus homo, id est uetus uita perimitur, quam de Adam traximus, ut quod in illo fuit uoluntarium, in nobis fieret naturale. Quod ostendit apostolus dicens: *Fuimus et nos aliquando natura filii irae sicut et ceteri* (Eph 2,3). Si ergo uetus uita de Adam, unde et nomine ueteris hominis uetus uita signatur, quid absurdum habet, quod in ueterem hominem maledictum prolatum est, quem dominus suspendit in ligno, quia ex ipsa successione mortalitatem gestauit de uirgine Maria mortaliter natus, habens carnem non peccatricem, sed tamen similitudinem gerentem carnis peccati (cf. Rom 8,3), quia mori poterat et mors de peccato. Vnde est etiam illud: *Scientes quia uetus homo noster simul confixus est cruci cum illo ut euacuetur corpus peccati* (Rom 6,6). Non

[54] Es decir, el asalto de su reino por parte de la raza de las tinieblas. Otro raro dato de la dogmática maniquea presente en la obra.

[55] Este texto veterotestamentario lo citan tanto Félix (II 10) como Fausto (XIV 1), aunque ellos lo tomen de Gál 3,13.

siervo de Dios Moisés, sino la muerte misma que el Señor había destruido al recibirla. Por tanto, la que pendió del madero fue aquella muerte que, por la persuasión de la serpiente, llegó al hombre a través de la mujer. Esa es la razón por la que Moisés en el desierto exaltó a la serpiente sobre el madero para significar a la misma muerte. Dado que obtenemos la curación de las apetencias mortíferas por la fe en la cruz del Señor, cruz en la que fue suspendida del madero la muerte, por eso los que se hallaban envenenados por las mordeduras de las serpientes sanaban al instante, nada más mirar a la serpiente que estaba clavada y exaltada en el madero. De este misterio dio testimonio el Señor al decir: *Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así conviene que sea levantado el Hijo del hombre.* Sufriendo el género de muerte más bochornosa para los hombres, la muerte en cruz, nuestro Señor Jesucristo nos encareció su amor, de modo que el Apóstol podía decir justamente, encendiéndonos en amor hacia él: *Cristo nos redimió de la maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros.* Pues está escrito: *Maldito todo el que pende del madero,* para que la libertad cristiana no sólo no temiese la muerte, sino incluso ningún género de muerte, como lo temía la esclavitud judía.

Núm 15,35 y Mt 12,10-13 no se oponen

22. Sobre el precepto dado por Dios de lapidar al que se hallase recogiendo leña en sábado. Cuando el Señor en el

ergo dominus per linguam Moysi famuli dei, sed mors ipsa meruit maledictum quam dominus noster suscipiendo euacuauit. Mors itaque illa pependit in ligno, quae per mulierem ad hominem serpentina persuasione peruenit. Vnde etiam serpentem ad significationem ipsius mortis Moyses in heremo exaltauit in ligno. Et quoniam a mortiferis cupiditatibus per fidem sanamur crucis domini qua cruce mors ligno suspensa est, propterea qui serpentum morsibus uenenabantur, conspecto serpente, qui fixus erat atque exaltatus in ligno, continuo sanabantur (cf. Núm 21,9). Huic sacramento ipse dominus adtestatus est dicens: *Sicut enim Moyses* **[181]** *exaltauit serpentem in heremo, ita exaltari oportet filium hominis* (Io 3,14). Suscipiendo autem ignominiosissimum apud homines mortis genus dominus noster Iesus Christus, hoc est mortem crucis commendauit nobis dilectionem suam, ut merito apostolus diceret accendens nos ad eius caritatem: *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum. (167) Scriptum est enim: Maledictus omnis, qui pendet in ligno* (Gal 3,13), ut non solum nullam mortem, sed etiam nullum mortis genus christiana libertas sicut Iudaica seruitus formidaret.

22 *(XXII).* De homine, quem lapidari deus iussit, quia sabbato inuentus est ligna colligere (cf. Num 15,35). Dominus in euangelio, ubi

Evangelio curó en sábado la mano seca de un hombre, realizó una obra divina, no humana; no salió de su ocio, sino que dio una orden y se cumplió. Por tanto esta acción no es semejante a la del hombre que recogía leña, el cual fue lapidado por mandato de Dios cuando se le descubrió en esa tarea. Ya he hablado mucho sobre la observancia servil del sábado [56] y sobre la venganza que se ejercita mediante la muerte temporal [57]. Como en el tiempo de la caridad se encarece la bondad de Dios, así en el tiempo del temor su severidad. Y como antes de la llegada del Señor no convenía cambiar aún al pueblo los ritos figurativos de la ley, no se instaba a aquellos hombres a comprender su significado, sino que se les obligaba a cumplir lo mandado, pues aún no se adherían a Dios por el espíritu, sino que servían a la ley mediante la carne. Con todo, me causa maravilla que los maniqueos lloren por el hombre lapidado conforme al precepto de Dios, al haber recogido leña contra lo mandado por la ley, y no lloran por el árbol que secó la palabra de Cristo, árbol que no había hecho nada contra ningún precepto suyo, no obstante que crean que el alma del árbol es idéntica a la del hombre [58].

Sal 127,2-4 y Mt 19,12 no se oponen

23. Sobre este texto: *Sea tu mujer como viña frondosa y tus hijos como retoños de olivo en torno a tu mesa y verás*

hominis manum aridam sanauit die sabbati (cf. Mt 12,10ss), diuinum opus fecit, non humanum; nec ab otio recessit qui iussit et factum est. Et ideo non est simile hoc factum ligna colligenti, quod facere cum inuentus esset homo die sabbati, iussu dei lapidatus est. De seruili autem obseruatione sabbati et de uindicta temporalis mortis iam multa dicta sunt. Sicut enim tempore caritatis bonitas, sic tempore timoris seueritas dei maxime commendatur. Et cum adhuc non oporteret ante aduentum domni nudare populo legitimarum sacramenta figurarum, non inuitabantur illi homines significata intellegere, sed iussa cogebantur inplere; nondum enim deo inhaerebant per spiritum, sed per carnem legi seruiebant. Miror autem, quod isti plangunt hominem lapidatum dei praecepto, quia contra iussum legis ligna collegit, et non plangunt arborem arefactam uerbo Christi (cf. Mt 21,1ss), quae contra nullum praeceptum fecerat, cum talem animam arboris esse credant, qualem hominis.

[182] **23** *(XXIII).* De eo, quod scriptum est: *Mulier tua sit ut uinea frondescens et filii tui ut nouellae oliuarum in circuitu men-*

[56] Véase antes el n.2,2 y 16,2.
[57] Véase antes el n.8 y 17.
[58] Que el árbol tiene un alma racional según los maniqueos es un dato repetidamente aportado por Agustín: *Comentario al salmo* 140,12; *Conf* III 10,18; *Naturaleza* 44.

a los hijos de tus hijos, y sabrás que así es bendecido el hombre que teme al Señor. Los maniqueos no entienden que esto lo dijo el profeta en sentido figurativo para significar a la Iglesia y piensan que es contrario a las palabras del Señor acerca de los eunucos que se castran a sí mismos por el reino de los cielos. Pero ya hablé lo suficiente en el capítulo tercero [59] sobre el varón, la mujer y los eunucos.

PROV 6,6-8 Y MT 6,34 NO SE OPONEN

24. Sobre este texto de Salomón: *Imita a la hormiga y considera su diligencia: desde el verano hasta el invierno acumula provisiones de alimentos.* Los maniqueos tampoco comprenden que esto ha de tomarse en sentido espiritual y creen que se ha mandado que atesoremos en la tierra o también que procuremos hacer esos graneros que, sin mandato alguno, tanto se apresuran a llenar los hombres. En consecuencia, Adimanto dice que a este texto se oponen aquellas palabras del Señor: *No penséis en el mañana.* Pero tampoco entienden que estas palabras van dirigidas a que no amemos los bienes temporales ni temamos que nos vaya a faltar lo necesario, y sirvamos a Dios y a los hombres pensando en esos bienes. En efecto, si eso se dijo a fin de que no guardásemos para mañana, el precepto lo cumplen los vagabundos, aquellos a los que los romanos llaman *pasivos* [60], quienes saciando el vientre con la

sae tuae et uidebis filios filiorum tuorum: et scies, quia hoc modo benedicitur homo, qui timet dominum (Ps 127,2-4). Hoc per prophetam figurate dictum ad significationem ecclesiae pertinere Manichaei non intellegunt et putant contrarium esse, quod in euangelio domiuus de spadonibus ait, qui se ipsos castrant propter regnum caelorum (cf. Mt 19,12). Sed nos iam et de uiro et de uxore et de spadonibus, quantum satis fuit, in tertio capitulo disseruimus.

24 *(XXIV).* De eo, quod scriptum est apud Salomonem: *Imitare formicam et intuere diligentiam eius, quia ab aestatis tempore usque hiemem colligit sibi alimonias* (Prou 6,6.8). Neque hoc intellegunt Manichaei spiritaliter esse accipiendum et putant praeceptum esse, ut thesaurizemus in terra aut etiam curemus haec horrea, quae sine ullo praecepto multum homines inplere festinant. Et ideo illud Adimantus ex euangelio dicit aduersum esse huic sententiae, ubi dominus ait: *Nolite cogitare de crastino* (Mt 6,34). Sed neque hoc intellegunt ad id pertinere, ut temporalia non amemus neque timeamus, ne nobis desint necessaria, et propter ipsa conquirenda uel deo uel hominibus seruiamus. Nam si hoc ideo dictum est, ut non seruetur panis in crastinum, magis hoc inplent uagi Romanorum, quos passiuos ap*(168)*pellant, qui annona cotidiana satiato

[59] Unica referencia precisa dentro de la obra. Todas las demás son genéricas.
[60] Véase J. GUILLÉN, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos.* II. *Vida pública* (Salamanca 1978) p.250-255: «Los parásitos».

provisión diaria, lo que les sobra o lo dan inmediatamente o lo tiran, mejor que los discípulos del Señor que, a pesar de ir acompañados por el mismo Señor del cielo y tierra, tenían bolsas, o que el apóstol Pablo, quien no obstante que despreció todos los bienes terrenos, de tal manera reguló los necesarios para esta vida que, a propósito de las viudas, dio el siguiente precepto: *Si algún fiel tiene viudas a su cargo, deles lo suficiente para no gravar a la Iglesia, a fin de que ésta pueda satisfacer a las que son verdaderamente viudas.* El texto referente a la hormiga se puso para que, como ella recoge provisiones en el verano, a fin de alimentarse en el invierno, así también todo cristiano recoja en este tiempo de paz, significado en el verano, la palabra de Dios, a fin de que en la adversidad y en las tribulaciones, simbolizadas en el invierno, tenga de qué alimentar su espíritu [61], pues no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. No obstante, si les desazona el que la hormiga esconda en la tierra lo que recoge, dirijan también sus iras contra aquel tesoro que, según el Señor, fue escondido en el campo.

OS 9,14 Y MT 22,30 NO SE OPONEN

25. Sobre este texto de Oseas: *Dales entrañas estériles y senos secos. Da muerte al semen en sus entrañas para que no den a luz.* También este dicho profético es figurado. En efecto, los maniqueos entienden que no se habla de entrañas

uentre aut donant statim, quod restat, aut proiciunt, quam uel domini discipuli, qui etiam cum ipso domino caeli et terrae in terra ambulantes loculos habebant, uel Paulus apostolus, qui omnium terrenorum contemptor sic tamen gubernauit ea, quae praesenti uitae erant **[183]** necessaria, ut etiam de uiduis praeceperit dicens: *Si quis fidelis habet uiduas, sufficienter tribuat illis, ut non grauetur ecclesia, quo ueris uiduis sufficere possit* (1 Tim 5,16). Sed tamen illud de formica ita positum est, ut, quemadmodum illa aestate colligit unde hieme pascatur, sic unusquisque christianus in rerum tranquillitate, quam significat aestas, colligat uerbum dei, ut in aduersitate et tribulationibus, quae hiemis nomine significantur, habeat unde spiritaliter uiuat, non enim in pane solo uiuit homo, sed in omni uerbo dei (cf. Deut 8,3; Mt 4,4). Si autem hoc eos mouet, quod in terra condit formica quod colligit, irascantur etiam illi thesauro, quem dominus in agro dicit inuentum (cf. Mt 13,44).

25 *(XXV).* De eo, quod scriptum est in Osee: *Da illis uentrem uacuum et ubera arida; mortifica semen uentris ipsorum, ne pariant* (Os 9,14). Et haec prophetica locutio est utique figurata. Nam et uentrem

[61] Idéntico comentario en *Sermón* 38,6 y *Comentario al salmo* 66,3.

de carne cuando leen en el Evangelio: *De sus entrañas manarán ríos de agua viva.* También el Apóstol tenía ciertos senos, puesto que decía: *Os di a tomar leche, no comida, e igualmente me hice párvulo entre vosotros, como nodriza que cría a sus hijos.* Y a los gálatas que se deslizaban hacia las cosas carnales les da a luz de nuevo hasta que Cristo sea formado en ellos. Por tanto, no se opone a este texto profético el que Adimanto cita del Evangelio, a saber: *En la resurrección de los muertos no tomarán marido ni mujer, ni morirán, sino que serán como ángeles de Dios.* Pues esto es ciertamente lo que recitan también los eunucos a quienes se refiere Elías al decir: *Yo les daré un lugar célebre, mucho mejor que los hijos e hijas, un nombre eterno.* No crean, por tanto, los maniqueos que sólo el Evangelio promete ese premio a los santos, y entiendan que las entrañas estériles, los senos secos y el semen hecho perecer para que no den a luz se dijo de aquellos a quienes se refiere el Apóstol en estas palabras: *Pues como Jamnes y Mambrés ofrecieron resistencia a Moisés, así éstos resisten a la verdad, hombres de mente corrupta, réprobos en cuanto a la fe; pero no pasarán más adelante. Su demencia será manifiesta a todos como lo fue la de aquéllos.* Dado que no pasarán adelante, por eso tendrán entrañas estériles, senos secos y semen muerto. Dígnense mirarse en esta frase como en un espejo.

non carneum intellegunt in euangelio, cum legunt: *Flumina aquae uiuae fluent de uentre eius* (Io 7,38). Et ubera quaedam habebat apostolus, cum diceret: *Lac uobis potum dedi, non escam* (1 Cor 3,2) et iterum: *Factus sum paruulus in medio uestrum, tamquam si nutrix fouens filios suos* (1 Thess 2,7). Et Galatas ad carnalia declinantes iterum parturit, donec Christus in eis formetur (cf. Gal 4,19). Et ideo huic propheticae sententiae non repugnat, quod Adimantus posuit ex euangelio, quod *in resurrectione a mortuis neque nubent neque uxores ducent neque morientur, sed sunt ut angeli dei* (Mt 22,30). Nam hoc est utique quod accipiunt etiam spadones, de quibus **[184]** Esaias loquitur: *Locum nominatum meliorem multo filiorum et filiarum, nomen aeternum dabo eis* inquit (Is 56,5), non ergo isti arbitrentur in solo euangelio tale praemium promitti sanctis uentremque uacuum et ubera arida et mortificatum semen ne pariant, intellegant de his esse dictum, de quibus dicit apostolus: *Sicut enim Iamnes et Mambres restiterunt Moysi, sic et isti resistunt ueritati, homines mente corrupti, reprobi circa fidem, sed ultra non proficient; dementia enim eorum manifesta erit omnibus, sicut et illorum fuit* (2 Tim 3,8-9). Cum ergo ultra non proficient, tunc habebunt uentrem uacuum et ubera arida et mortificatum semen. In qua sententia se isti tamquam in speculo dignentur inspicere.

Am 3,3-6 y Mt 7,17 no se oponen

26. Sobre este texto del profeta Amós: *Si puede darse que caminando dos juntos por el camino no se conozcan y que el león vuelva a sus cachorros sin presa; si cae algún ave a tierra sin que haya un cazador; si éste tiende la trampa sin motivo, para no cazar nada; si suena la trompeta en la ciudad sin que el pueblo se llene de terror, de igual manera no ocurrirá mal alguno en la ciudad que no lo cause el Señor.* Aquí no ha de entenderse por mal el pecado, sino el castigo, pues del mal se habla en un doble significado. Una cosa es el mal que el hombre causa y otra el que padece. El que él causa es el pecado, el que él padece, un castigo. El profeta, pues, hablaba del castigo al decir lo anterior. Bajo la moderación y gobierno de la divina Providencia, el hombre hace el mal que quiere, de tal modo que sufre el mal que no quiere. Los maniqueos reprueban al profeta tales palabras como si no leyesen en el Evangelio: *¿No se venden dos pájaros por un as? Y, sin embargo, ninguno de ellos cae a tierra sin que lo quiera vuestro Padre.* Dios obra el mal; mal que no es para él mismo, sino para aquellos a los que castiga. En consecuencia, por lo que respecta a sí mismo, Dios obra el bien porque todo lo que es justo es bueno, y ese castigo es justo. Y, por tanto, tampoco son contrarias a ello las palabras del Señor que le opone Adimanto: *El árbol bueno da frutos buenos, mientras que el árbol*

26 *(XXVI).* De eo, quod scriptum est in Amos propheta: *Si fieri potest, ut ambulantes duo in uia minime se agnoscant, et leo sine praeda ad catulum suum (169) reuertatur; si decidet auis sine aucupe in terram, si tendunt muscipulam sine causa, ut nihil capiant; si dabit sonum tuba in ciuitate, ut plebs non terratur: ita etiam malum aliquod in ciuitate non perpetratur, quod dominus non faciet* (Am 3,3-6). Malum hoc loco non peccatum, sed poena intellegenda est. Dupliciter enim appellatur malum: unum quod homo facit, alterum quod patitur; quod facit, peccatum est; quod patitur, poena. De poenis ergo loquebatur propheta, cum hoc diceret. Diuina enim prouidentia cuncta moderante et gubernante ita homo male facit, quod uult, ut male patiatur, quod non uult. Sic autem isti accusant prophetam ista dicentem, quasi in euangelio non legerint: *Nonne duo passeres* **[185]** *asse ueneunt et unus ex his non cadit in terram sine uoluntate patris uestri?* (Mt 10,29). Ita ergo deus malum facit, quod non ipsi deo malum est, sed eis, in quos uindicat. Itaque ipse, quantum ad se pertinet, bonum facit, quia omne iustum bonum est, et iusta est illa uindicta. Et ideo non est contrarium, quod Adimantus obicit dixisse dominum: *Arbor bona fructus bonos facit;*

malo da frutos malos[62]. Aunque la gehenna sea un mal para los condenados, la justicia de Dios es buena y ella es el fruto que produce el árbol bueno. En cambio, el pecador con los males de sus pecados *atesora para sí la ira para el día de la ira y de la revelación del juicio justo de Dios, que pagará a cada uno según sus obras.* No obstante que esos dos árboles están puestos clarísimamente para simbolizar a dos clases de hombres, el justo y el injusto, porque nadie puede obrar el bien, si no cambia su voluntad. Que esto cae bajo nuestro poder está indicado en otro texto que dice: *Haced el árbol bueno y su fruto será bueno, o haced al árbol malo y su fruto será malo*[63]. Estas palabras las dirige a quienes pensaban que podían decir cosas buenas siendo ellos malos, es decir, dar frutos buenos, siendo los árboles malos. Pues así continúa: *Hipócritas, ¿cómo podéis hablar cosas buenas, siendo vosotros malos?* Por tanto, el árbol malo no puede dar frutos buenos; pero el árbol malo puede convertirse en bueno para dar frutos buenos. Dice el Apóstol: *Fuisteis en otro tiempo* árboles malos y por eso entonces no podíais sino dar frutos malos; *pero ahora sois luz en el Señor;* es decir, convertidos ya en árboles buenos dad frutos buenos. Es lo que dice a continuación: *Caminad como hijos de la luz* —pues *el fruto de la luz está en toda justicia y verdad*— *aprobando lo que es grato al Señor.* Si

mala autem arbor malos fructus facit (Mt 7,17). Quamuis enim malum sit gehenna damnato, iustitia tamen dei bona est et ipse fructus est ex arbore bona. Ille autem malis peccatorum suorum thesaurizauit sibi iram in die irae et reuelationis iusti iudicii dei, qui reddet unicuique secundum opera sua (cf. Rom 2,5s). Quamquam duae istae arbores manifestissime in similitudine duorum hominum positae sint, id est iusti et iniusti, quia nisi quisque uoluntatem mutauerit, bonum operari non potest. Quod in nostra potestate esse positum alio loco docet, ubi ait: *Aut facite arborem bonam et fructum eius bonum; aut facite arborem malam et fructum eius malum* (Mt 12,33-34). Illis enim hoc dicit, qui putabant se bona loqui posse, cum essent mali, hoc est bonos fructus facere, cum essent arbores malae. Sic enim et subiungit: *Hypocritae, quomodo potestis bona loqui, cum sitis mali?* (ib.). Mala ergo arbor fructus bonos facere non potest; sed ex mala fieri bona potest, ut bonos fructus ferat, *fuistis enim aliquando tenebrae,* inquit, *nunc autem lux in domino.* Tamquam si diceret: fuistis aliquando arbores malae et ideo tunc non poteratis nisi malos fructus facere; *nunc autem lux in domino,* id est iam facti arbores bonae date fructus bonos; **[186]** quod sequitur dicens: *Sicut filii lucis ambulate —fructus enim luminis est in omni iustitia et ueritate— probantes quid sit beneplacitum domino* (Eph 5,8-10). Nam in

[62] A este texto de Mt (7,1) recurren para fundamentar escriturísticamente el dualismo maniqueo tanto Fortunato, como Félix y Fausto (*Fortun* 14; *Félix* II 2; *Faust* IX 1; XII 1).

[63] Véase *Revisiones* I 21,5.

Adimanto no se hubiese cegado por su afán de malevolencia, hubiera podido advertir en el mismo texto evangélico en qué sentido se dice que Dios obra el mal. Es cierto que allí dice el Señor las palabras que él mencionó: *Todo árbol que no da frutos buenos será cortado y arrojado al fuego.* Estos son los males que obra Dios: los castigos de los pecadores: enviar al fuego a los árboles que perseverando en su maldad no quieran hacerse buenos, lo cual es un mal para los árboles. Dios, en cambio, como ya he dicho con frecuencia[64], no da frutos malos, porque el fruto de la justicia es el castigo del pecado.

Is 45,7 y Mt 5,9 no se oponen

27. Sobre este texto de Isaías: *Yo soy Dios, que procuro la paz y creo los males.* También esto se soluciona con la misma regla. Adimanto no reprocha el que Dios dijera: *Yo procuro la paz,* sino: *Creo los males.* El apóstol Pablo se ocupó igualmente de ambas cosas, más extensamente, en un único lugar, con estas palabras: *Estás viendo la bondad y la severidad de Dios; severidad con aquellos que cayeron; bondad, en cambio, contigo, si permaneces en la bondad. De lo contrario, también tú caerás, mientras que ellos, si no permanecen en la incredulidad, serán injertados. Poderoso es Dios para injertarlos de nuevo.* En estas palabras del Apóstol se manifiesta con suficiencia la bondad de Dios, de acuerdo con la cual dijo Isaías: *Yo procuro la paz,* y su severidad, conforme a la cual dijo:

ipso euangelii capitulo, si non studio maliuolentiae fureret Adimantus, potuit aduertere, quomodo dicatur deus malum facere. Ibi enim ait dominus, quod etiam iste commemorauit: *Omnis arbor, quae non facit fructus bonos, excidetur et in ignem mittetur* (Mt 7,19). Haec sunt mala, quae deus facit, id est peccatoribus poenas, quod in ignem mittet arbores, quae in malitia perseuerantes fieri bonae noluerint, cum hoc ipsis arboribus malum sit. Deus autem, ut saepe dixi, non dat fructus malos, *(170)* quia iustitiae fructus est uindicta peccati.

27 *(XXVII).* De eo, quod in Esaia propheta scriptum est: *Ego sum deus, qui facio pacem et constituo mala* (Is 45,7). Etiam hoc eadem regula soluitur. Non enim reprehendit Adimantus, quod dixit deus: *Facio pacem,* sed quod dixit: *Constituo mala.* Cum Paulus apostolus haec duo similiter uno in loco etiam latius tractauerit dicens: *Vides ergo bonitatem et seueritatem dei: In eos quidem, qui ceciderunt, seueritatem, in te autem bonitatem, si permanseris in bonitate; alioquin et tu excideris, et illi si non permanserint in incredulitate, inserentur. Potens est enim deus iterum inserere illos* (Rom 11,22-23). In hoc sermone apostolico satis adparet bonitas dei, secundum quam dixit Esaias: *Ego sum deus, qui facio pacem,* et seueritas, secundum quam dixit: *Constituo*

[64] Antes en n.17,3 y también *El libre albedrío* I 1-2; II 3-7; III 40-41; 96-99, etc.

Y creo los males. Al mismo tiempo mostró también que está en nuestro poder el merecer ya el ser injertados por su bondad, ya el ser cortados por su severidad [65]. No es, por tanto, contrario a Isaías, como piensa o, mejor, desea que se piense Adimanto, el Evangelio en el que dice el Señor: *Dichosos los pacíficos porque serán llamados hijos de Dios;* o debió reconocer a partir de esa primera parte del texto que también Isaías conoce que los hijos de Dios son pacíficos, puesto que por él dijo Dios: *Yo soy quien procuro la paz.* Mas como fija su mirada en la otra parte de la frase para entenderla mal, él mismo se cegó en ella. Porque si otro tan ciego como él quisiera decir que es bueno al Antiguo Testamento en lo que dice el Señor: *No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva,* y malo, en cambio, el Nuevo en el que dice Cristo: *Id al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles,* al caer él en la fosa, ¿no precipitaría juntamente consigo a todos los que, ignorantes y desconocedores de las Escrituras, le siguiesen en la ceguera de ignorancia en la doble maldad? En cambio, quien lee con ojo piadoso halla en el Nuevo Testamento lo que ellos reprochan en el Antiguo y en el Antiguo lo que alaban en el Nuevo.

Is 6,1-2 y Tim 1,17 no se oponen

28 [1]. Sobre este texto de Isaías: *Aconteció en el año en que murió el rey Ozías. Vi al Señor sentado en un trono altísimo; la casa estaba llena de su gloria y en torno estaban*

mala. Simul etiam ostendit in nostra potestate esse, ut uel inseri bonitate ipsius uel excidi seueritate mereamur. Non est ergo Esaiae contrarium euangelium, sicut putat uel potius putari cupit Adimantus, ubi dominus ait: *Beati* **[187]** *pacifici, quia filii dei uocabuntur* (Mt 5,9). Vel ex ipsa enim parte debuit agnoscere etiam Esaiam scire filios dei esse pacificos, quia per eum dixit deus: *Ego sum, qui facio pacem.* Sed cum in alia parte ad male intellegendum oculum figit, in altera se ipse caecauit. Quodsi uellet alius similiter caecus dicere bonum esse uetus testamentum, ubi dominus dicit: *Nolo mortem peccatoris, quantum ut reuertatur et uiuat* (Ez 33,11), malum esse autem nouum testamentum, ubi dicit Christus: *Ite in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius* (Mt 25,41): nonne in foueam cadens omnes, qui se sequerentur, indoctos et scripturarum ignaros in inperitiae caecitatem geminata malitia secum pariter praecipitaret? Qui autem oculo pio legit, et in nouo testamento inuenit, quod isti accusant in uetere, et in uetere, quod laudant in nouo.

28 *(XXVIII.1).* De eo, quod scriptum est in Esaia: ***Et factum est in eo anno, quo mortuus est Ozias rex: Vidi dominum sedentem in sede altissima; et plena erat domus gloriae ipsius et in circuitu Seraphim***

[65] Véase *Revisiones* I 21,6.

en pie los serafines con seis alas cada uno; con dos de ellas le cubrían el rostro y con otras dos los pies. A este texto opone Adimanto lo que dice el Apóstol: *Honor y alabanza por los siglos al invisible rey de los siglos.* Al respecto hay que preguntarse por qué en esa visión de Isaías le pareció oportuno pasar por alto las dos alas con las que volaban los dos serafines diciendo: *Santo, santo, santo, el Señor Dios de los ejércitos,* o no poner el texto íntegro del Apóstol. Pues éstas son las palabras del Apóstol: *Honor y gloria por los siglos de los siglos al rey de los siglos, Dios invisible, incorruptible y único.* ¿Temió acaso que la mención de una Trinidad recomendase el profeta al lector y le hiciese sospechar que allí se ocultaba algo grande? Por tres veces se dice: *Santo, santo, santo, el Señor Dios de los ejércitos.* Respecto al Apóstol, quizá vio que si hubiese dicho: *Dios incorruptible,* se le respondería lo que ahora decimos a los maniqueos: ¿qué podía hacer la raza de las tinieblas al Dios incorruptible, si hubiese declinado luchar contra ella? [66] O, si por casualidad hubiese leído códices falsificados, o está falsificado éste en el que yo leo el texto de Adimanto, no hay que discutir por más tiempo sobre un asunto dudoso; pero hemos de preguntarnos ya cómo el profeta dijo que había visto a Dios en un trono altísimo mientras que el apóstol Pablo llamó invisible al Dios verdadero. Pregunto, por tanto, a los maniqueos si puede verse lo invisible. Si responden afirmativamente, ¿por qué levantan el grito porque el profeta

stabant senas alas habentes, et binis quidem operiebant faciem ipsius, binis uero pedes (Is 6,1-2). Huic loco illud obponit Adimantus, quod ait apostolus: *Regi autem saeculorum inuisibili honor et laus in saecula* (1 Tim 1,17). In qua quaestione quaerendum est, quid ei uisum fuerit uel in illa uisione Esaiae binas alas praetermittere, quibus uolabant Seraphim dicentes: *Sanctus, sanctus, sanctus dominus deus sabaoth,* uel in apostoli uerbis non totum dicere. Nam ita dixit apostolus: *Regi autem saeculorum inuisibili, incorruptibili, soli deo honor* **[188]** *et gloria in saecula saeculorum.* An forte timuit, ne trinitatis commemoratio commendaret prophetam lectori et aliquid magnus ibi latere suspicaretur? Ter enim dicitur: *Sanctus, sanctus, sanctus dominus deus sabaoth.* In apostolo autem forte *(171)* uidit, quod si dixisset: *Incorruptibili deo,* responderetur illi, quod nunc istis dicimus: quid ergo incorruptibili deo factura erat gens tenebrarum, si cum ea pugnare noluisset? Aut, si forte mendosos codices legerat, aut iste mendosus est, ubi nos ipsum Adimantum legimus, non est diutius de re dubia disserendum, sed iam quaerendum est, quomodo et propheta dixerit uidisse se deum in sede altissima, et apostolus Paulus uerum dixerit inuisibilem deum. Interrogo itaque istos, utrum inuisibilia possunt conspici. Dicunt posse. Quid ergo calum-

[66] Es el argumento de Nebridio, mencionado en *Conf* VII 2,3.

haya visto al Dios invisible? Si, por el contrario, responden negativamente, acusen más bien, si se atreven, al Apóstol que dice: *Lo invisible de Dios se ha hecho visible desde la creación del mundo mediante la comprensión de las cosas creadas.* Primero habla de invisible y luego indica que se hace visible. ¿No se ven obligados a confesar aquí que es invisible para los ojos del cuerpo, pero visible para la mente? De igual manera, también el profeta vio a Dios que es invisible para el cuerpo, no con el cuerpo, sino con la mente.

Tres clases de visiones

[2]. En efecto, en la Escritura hallamos muchas clases de visiones [67]. Una la de los ojos corporales. De esta manera vio Abrahán tres varones bajo la encina de Mambré y Moisés fuego en la zarza y los discípulos al Señor transfigurado en medio de Moisés y Elías, etc. Otra con la imaginación, mediante la cual nos representamos lo que sentimos a través del cuerpo. En efecto, a esta parte de nuestro ser, cuando es asumida por Dios, se le revelan muchas cosas, no por los ojos del cuerpo o los oídos o cualquier otro sentido de la carne, pero semejantes a lo que nos llega a través de ellos. Así Pedro vio bajar del cielo una bandeja con varias clases de animales. A esta clase de visiones pertenece también la de Isaías, que los impíos reprenden en el colmo de la ignorancia. Pues ninguna forma corpórea delimita a Dios; pero como se dicen muchas cosas no en sentido propio, sino en sentido figurado, así también se muestran muchas en sentido igualmente figurado. La tercera clase de visión es la de la mirada de la mente, mediante la cual se ve y comprende la verdad y la sabiduría. Sin esta última clase, las dos indicadas con anterioridad o son inútiles, o conducen al error. La revelación perfecta se da cuando las cosas que Dios muestra sea a los sentidos del cuerpo, sea a aquella parte del alma que capta las imágenes de los cuerpos, no sólo son experimentados de este modo, sino también comprendidos por la mente. A esta tercera clase corresponde aquella visión que mencioné, de acuerdo con las palabras del Apóstol: *Lo invisible de Dios se hace visible desde la creación del mundo mediante la comprensión de las cosas creadas.* Para ver a Dios mediante esta visión es preciso purificar los corazones con las buenas costumbres, por la piedad de la fe y por la acción de Dios. ¿De qué le sirvió al rey Baltasar el ver una mano que escribía en la pared ante sus ojos? Como no pudo aplicar la mirada de la mente a esta visión, buscaba ver aún lo que ya había visto. Daniel dotado de esa mirada luminosa por la que se comprenden estas realidades vio con su mente lo que el rey había visto con su cuerpo. Nabucodonosor vio un sueño, con aquella parte del alma que capta las imágenes de los cuerpos; pero como no tenía el ojo de la mente capaz de ver mejor lo que había visto, buscó la mirada de otra persona, la de Daniel, para que le interpretase lo que

niantur, si deum inuisibilem propheta conspexit? Si autem dicunt non posse, ipsi apostolo potius calumnientur, si audent, qui ait: *Inuisibilia enim dei a constitutione mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* (Rom 1,20). Ipse enim edixit esse *inuisibilia* et ipse rursus dixit: *Conspiciuntur.* Nonne hic coguntur fateri oculis corporeis esse inuisibilia, menti uero esse uisibilia? Sic igitur et propheta deum, qui corporaliter inuisibilis est, non corporaliter, sed spiritaliter uidit.

(2). Nam multa genera uisionis in scripturis sanctis inueniuntur: unum secundum oculos corporis; sicut uidit Abraham tres uiros sub ilice Mambre et Moyses ignem in rubo (cf. Gen 18,1; Ex 3,2) et discipuli transfiguratum dominum in monte inter Moysen et Heliam (cf. Mt 17,2s) et cetera huiusmodi. Alterum secundum spiritum, quo imaginamur ea, quae per corpus sentimus; nam et ipsa pars nostra cum diuinitus adsumitur, multa ei reuelantur non per **[189]** oculos corporis aut aures aliumue sensum carnalem, sed tamen his similia: sicut uidit Petrus discum illum submitti e caelo cum uariis animalibus (cf. Act 11,5s). Ex hoc genere est etiam istud Esaiae, quod inperitissime inpii reprehendunt. Non enim deum forma corporea circumterminat, sed quemadmodum figurate, non proprie multa dicuntur, ita etiam figurate multa monstrantur. Tertium autem genus uisionis est secundum mentis intuitum, quo intellecta conspicitur ueritas atque sapientia: sine quo genere illa duo, quae prius exposui, uel infructuosa sunt uel etiam in errorem mittunt. Cum enim ea, quae siue corporeis sensibus siue illi parti animae, quae corporalium rerum imagines capit, diuinitus demonstrantur, non solum sentiuntur his modis sed etiam mente intelleguntur, tunc est perfecta reuelatio. Ex hoc tertio genere est illa uisio, quam commemoraui dicente apostolo: *Inuisibilia enim dei a constitutione mundi per ea, quae fa(172)cta sunt, intellecta conspiciuntur* (Rom 1,20). Hac uisione ut uideatur deus per pietatem fidei et per actionem dei morum optimorum corda mundantur. Quid enim profuit Balthasari regi, quod manum scribentem ante oculos suos in pariete conspexit? Cui uisioni quia non potuit adiungere mentis aspectum, quaerebat adhuc uidere, quod uiderat. Tali autem acie luminis, qua ista intelleguntur, Danihel praeditus mente uidit, quod ille uiderat corpore (cf. Dan 5). Rursus illa parte animi, quae imagines corporum capit, uidit somnium Nabuchodonosor rex; et quoniam non habebat idoneum oculum mentis ad melius uidendum, quod uiderat, id est ad intellegendum quod uiderat, ideo ad interpretandum uisum suum aspectum quaesiuit alienum, eiusdem scilicet Danihelis: cui

[67] Un tratado sobre las visiones puede hallarse en *La piedad con los difuntos.*

había visto. Para otorgar sin temor fe a lo que Daniel le revelaba, le exigió que le expusiese él mismo el sueño. Lo que el rey había visto en sueños, lo vio Daniel, por revelación del Espíritu Santo, con la parte del alma que capta las imágenes, y con la mente vio lo que significaba. No es profeta del Dios verdadero y sumo quien sólo ve con el cuerpo o con aquella parte del alma que capta las imágenes, pero no con la mente, las visiones enviadas por Dios. Por eso en las Escrituras aparecen descritas la mayor parte de las veces como se las ha visto, no como se las ha entendido, para que la visión de la mente en la que radica todo el fruto quede como ejercitación para los lectores. Pero las numerosas visiones que han sido descritas claramente nos muestran cómo entendieron los profetas aquellas otras que relataron tal y como se les habían manifestado en figura. Las manifestaciones figuradas pertenecen a las dos primeras clases de visiones; a la visión de la mente, es decir, a la visión de la inteligencia pertenece la revelación simple y propia de las realidades percibidas con certeza por la inteligencia. Todas estas clases de visiones las otorga y modera con repartos maravillosos e inefables el Espíritu de la suma e inmutable sabiduría. Pero los maniqueos son más miserables cuando reprochan al profeta el decir que vio a Dios, arguyendo desde la afirmación del Apóstol de que Dios es invisible. Pues, si otro opone a esas palabras del Apóstol las otras del Evangelio en que dice el Señor: *Dichosos los limpios de corazón porque ellos verán a Dios,* ¿cómo responderán que puede verse el invisible? Con sus palabras aplastan a los ignorantes y aunque ellos saben en qué sentido se afirma que Dios es invisible, temen que aquéllos lo sepan. Tan grande es la ruina de las almas: queriendo vencer al hombre, son vencidos por el error.

[190] tamen aperienti, ut certam adcommodaret fidem, etiam ipsum somnium sibi ut diceretur exegit. Danihel autem reuelante sancto spiritu, et quid ille uidisset in somnis ea parte uidit, qua corporum capiuntur imagines, et quid significaret mente conspexit (cf. Dan 2). Non est autem propheta dei ueri et summi, qui oblata diuinitus uisa uel solo corpore uel etiam illa parte spiritus uidet, qua corporum capiuntur imagines, et mente no uidet. Sed plerumque in scripturis sic posita inueniuntur, quemadmodum uisa sunt, non etiam quemadmodum intellecta sunt, ut mentis uisio, in qua totus fructus est, exercendis lectoribus seruaretur. Sed ex multis, quae aperte sunt scripta, manifestatur nobis, quomodo illa intellexerint, quae sic in libris posuerunt, quomodo figurate illis demonstrata sunt. Ad duo enim genera illa uisionis pertinent figuratae demonstrationes; ad mentis autem, id est ad intellegentiae uisionem simplex et propria pertinet reuelatio rerum intellectarum atque certarum. Omnia tamen haec genera mirificis et ineffabilibus distributionibus exhibet atque moderatur sanctus spiritus summae incommutabilisque sapientiae. Sed isti miseri sunt, qui calumniantur prophetae dicenti, quod deum uiderit, obicientes apostolicam sententiam, ubi inuisibilem dixit. Si enim alter obiciat huic apostolico uerbo euangelicum uerbum, quoniam dominus ait: *Beati mundicordes, quoniam ipsi deum uidebunt* (Mt 5,8), quomodo respondebunt posse inuisibilem uideri? Verbo enim premunt inperitos et quatenus inuisibilis deus dictus sit, etsi cognoscunt, cognosci timent. Tanta est pernicies animorum, qui cum uincere hominem uolunt, ab errore uincuntur.

REPLICA A LA CARTA LLAMADA «DEL FUNDAMENTO»

CONTRA EPISTVLAM QVAM VOCANT FVNDAMENTI

CSEL 25/1 — Vindobonae 1891

RECENSVIT

IOSEPHVS ZYCHA

REPLICA A LA CARTA LLAMADA «DEL FUNDAMENTO»

INTRODUCCION

Las *Revisiones* (II 28) colocan esta obra inmediatamente después de *Diversas cuestiones a Simpliciano,* la primera de las escritas siendo ya obispo. El problema está en saber la fecha exacta de composición. Agustín mismo indica que las envió a Simpliciano, obispo de Milán, sucesor de San Ambrosio. Dado que éste murió el 4 de abril del 397, habría que situar esta obra después de tal fecha, y en consecuencia también la que nos ocupa. Pero lo más probable es que Agustín la haya escrito cuando Simpliciano era aún presbítero. De otra forma Agustín habría estado casi dos años sin haber escrito nada, cosa difícil de comprender; por otra parte, hay que tener en cuenta que Agustín dice que la compuso al comienzo *(exordio)* de su episcopado [1]; aunque sea imposible precisar hasta dónde llega ese exordio, hay que darle el significado de comienzo. Otro punto de referencia lo tenemos en la carta 37 que acompañó al escrito: de haber sido escrita después de consagrado obispo Simpliciano, Agustín difícilmente habría pasado sin hacer referencia al acontecimiento. Por otra parte, nuestra obra ha debido ser escrita muy pronto después de la enviada a Simpliciano; de lo contrario, no le quedaría tiempo para la composición de las otras tres obras que, siempre según las *Revisiones,* anteceden a *Las Confesiones,* que comenzaron con toda probabilidad en los años 397-398.

Sobre la *Carta llamada «del Fundamento»* son varias las afirmaciones que encontramos en la obra agustiniana: «Contiene casi todo lo que creen» (n.5); «al leerla, los fieles son iluminados» (n.5); «es muy conocida por todos los iluminados», a diferencia de otras cartas de Manés (n.5) y «contiene el comienzo, el medio y el fin» *(Félix* II 1). Afirmaciones todas importantes en cuanto que hacen luz sobre el título y muestran su celebridad y lo extendido de su conocimiento en Africa, cosa que no se puede afirmar al mismo nivel de ningún otro escrito de Manés.

[1] *La predestinación de los santos* 4,8.

Se desconoce la longitud de la misma. La obra agustiniana, junto con el escrito de Evodio *La fe contra los maniqueos,* nos ha conservado una serie de fragmentos que al ser pequeños o pequeñísimos no dan tanta información como era de esperar del número de los mismos. Los textos que Agustín refuta en su obra no parece que sean lectura continua, sino más bien entresacados según sus intereses polémicos, pero siempre de sus comienzos, como lo indica expresamente en *Revisiones:* «Refuta solamente su comienzo» (II 28). Los fragmentos conservados son los siguientes:

1) *Fund* 5 (6); *Félix* I 1.
2) *Fund* 11 (12); *Félix* I 1.
3) *Félix* I 16; cf. *Fund* 11 (13).
4) *Fund* 12 (14 y 15).
5) *Fund* 13 (16); cf. *Contra Secund* 3; *Félix* I 17; *Naturaleza* 42.
6) *Fund* 15 (19); cf. *Félix* I 19.
7) *Félix* I 19; *Naturaleza* 42; cf. *Contra Secund* 20.
8) *Naturaleza* 46.
9) Evodio, *La fe*... 28.
10) Evodio, *La fe*... 5; cf. *Naturaleza* 42.

El problema se plantea al querer colocar esta carta en el conjunto de las obras de Manés. Entre los «autores», los libros de Manés requisados a Félix está la *Carta del Fundamento.* De sus palabras se puede deducir que constituía el número inicial de la serie: «Si no puedo probarlo por la primera obra (la Carta), lo pruebo por la segunda» *(Félix* I 14). La dificultad surge porque ninguna otra de las listas que han llegado de las obras de Manés incluye una carta con tal título; ni siquiera la amplia lista de 76 cartas de Manés y sus sucesores que menciona el historiador árabe Ibn-an-Nadím. Cabe la posibilidad de que designe a todas las cartas globalmente; cabe la posibilidad también de que se trate de una carta, sin mayor importancia doctrinal, aunque fuese muy conocida en Africa para la primera «iluminación» de los oyentes, lo que explicaría el que la desconociesen las demás fuentes. De hecho la investigación se ha ocupado de dilucidar la identidad de esa carta, llegando a identificarla como una de las mencionadas por el autor árabe dirigida a Fataq. El punto de apoyo lo da el mismo texto, citado por Agustín, al indicar que la carta era dirigida a un cierto Paticius *(Fund* 12). La cuestión, pues, era descifrar quién se ocultaba bajo ese nombre. Un primer estudio corrió a cuenta de Alfaric, quien lo identificó con Fataq, padre de Manés, a través de una serie de cambios fonéticos [2]; una segunda aportación, más convincente, de Décret, le identifica con Patig, el misionero enviado por Manés a Egipto, junto con Adimanto [3].

Como ya hemos indicado, Agustín refutó sólo el comienzo aunque era su intención refutarla toda cuando tuviese tiempo. Con esa finalidad había anotado ya los puntos que le parecían oportunos; notas con las que, según él, «quedaba derribada en su totalidad» *(Revisiones* II 28). Lo cierto es que o bien le faltó tiempo, o la polémica tomó otros derroteros, pero la obra quedó sin completar. Ya indicamos también que la refutación no parece seguir el texto al detalle, sino partes seleccionadas o bien porque le resultaba fácil de ridiculizar o por otros motivos de la polémica. El sistema es el habitual en él: presentar el texto y luego rebatirlo. Pero sorprenden dos cosas: la amplia introducción, rebosante de benevolencia y comprensión, antes de entrar en la refutación propiamente; y luego la absoluta desproporción entre lo que es cita de la carta de Manés y lo que es propio de Agustín, de forma que en los últimos 28 capítulos no presenta ningún texto nuevo; el último había sido citado en el capítulo 15.

La obra se puede considerar en cierto modo como el complemento a la escrita contra Adimanto. Este había compuesto un escrito atacando al Antiguo Testamento desde el Nuevo. Agustín le dio una respuesta rápida, de carácter exegético, para las necesidades del momento. Muy probablemente la misma obra de Adimanto le sugirió pasar él al ataque, centrándolo en los escritos de Manés, particularmente en la *Carta del Fundamento.* ¿Por qué precisamente ésta? Sin duda porque la poseía en su biblioteca, pero también por ser la más conocida y utilizada. En su afán de dañar al proselitismo de la secta quiere pagarles con la misma moneda: haciendo lo mismo que ellos hacían con el Antiguo Testamento. En este sentido la obra significa una novedad, puesto que hasta entonces nunca se había ocupado directamente de un escrito de Manés. Había refutado sí su doctrina en una obra como *Las dos almas,* pero no un escrito concreto. Y al refutar la *Carta* lo hace fijándose únicamente en los aspectos míticos de la misma, que no faltan; es decir, lo que le resultaba más fácil de ridiculizar. Toma los

[2] *Les Écritures manichéens* II 59.
[3] *L'Afrique*... 121.

textos en su sentido literal, igual que los maniqueos lo hacían con el Antiguo Testamento. ¿Podían los maniqueos tomarse la libertad de criticar al Génesis teniendo en sus propias escrituras tales textos? Es cierto que los cristianos rudos tienen imágenes materialistas y antropomórficas de Dios, pero ¿pueden reprocharles algo los maniqueos, sin taparse ellos la cara? Por otra parte, son defectos que desaparecen a medida que crecen en la fe católica, mientras que los maniqueos dejan de serlo si abandonan tales representaciones (n.23.24), pues carecen de la posibilidad de recurrir a interpretaciones espirituales (n.23).

En un momento dado Agustín parece abandonar el intento de refutar la carta y pasa a exponer directamente su propio pensamiento. Se hace fuerte en el argumento de que el reino de las tinieblas, tal como lo describen los maniqueos está compuesto por naturalezas, todas ellas un bien y repletas de bienes que permiten su existencia, pues si tales bienes desaparecieran, desaparecerían también ellas. A este nivel Agustín se muestra preocupado ante todo por cortar la propaganda anticatólica de la secta y por ponerla en ridículo; por presentar su pensamiento propio y el de la Iglesia, más que por hacer conocer el de sus adversarios. Nada extraño, pues, que Agustín no haya continuado refutando la carta, de acuerdo con sus notas. Ya en el mismo escrito había cesado en la práctica.

A nivel de información sobre Agustín merecen resaltarse los capítulos dos y tres, de más valor por el tono que emplea que por los datos en sí, que no aportan nada nuevo. Como información sobre el maniqueísmo es sin duda una obra importante; pero al mismo tiempo hay que decir que su pérdida hubiese sido más lamentada de no haberse conservado. Evidentemente son de valor incalculable los textos que nos ha conservado de Manés; pero no hay que olvidar que sólo tres de los antes mencionados se hallan exclusivamente en nuestra obra: el clasificado con el número 4, parte del número 5 y otra gran parte del número 6. Es obvio, pues, que aparezcan los datos del mito que no vamos a recordar aquí en detalle. Sí anotamos, en cambio, que están ausentes los aspectos antropológicos del dogma maniqueo: las dos almas, y lo concerniente al pecado. Por otra parte es curioso observar cómo Agustín pasa por alto todos los datos relacionados con el aspecto «gnóstico» del mito, tan marcado en los primeros compases de la Carta: o no los ha advertido, cosa poco probable; o no los ha entendido, cosa probable, o no ha querido tocarlo porque sus intenciones iban por otros derroteros. El se limita a recordar una y otra vez la verdad prometida y no manifestada (n.5.13.14), la promesa de ciencia y la exigencia de fe (n.5.10.12.14) y a reclamar la razón clara sin oscuridad alguna (n.4.5.10.12.13.14).

Anotar por fin las hermosas e importantes páginas sobre los motivos que le retienen en la Iglesia católica (n.5).

Cuando al final de su vida releyó la obra, no encontró nada que tuviese que aclarar o corregir.

No conocemos ninguna traducción al castellano de esta obra. Sí las hay, en cambio, en otras lenguas modernas:

En francés: Traducción del abad BURLERAUX. Editores Raulx et Poujoulat (Bar-le-Duc 1869) t. XIV, p.117-143.
Traducción de R. JOLIVET y M. JOURNON, en *Bibliothèque Augustinienne* 17 (Paris 1961) p.377-507.

En inglés: Traducción de R. STOTHERT, en M. DODS, *The Works of Aurelius Augustine, bishop of Hippo.* A new Translation V. Edinburg 1872; recogida también en *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* 4 (Buffalo-New York 1877) p.129-150.

BIBLIOGRAFIA

Además de los títulos elencados en la Bibliografía general, indicamos:

BATIFFOL, P., *Petrus initium episcopatus,* en *Revue des Sciences Religieuses* 4 (1934) 440-453.
BONNER, G. I., *The Latin Patristic Manuscripts of the British Museum,* en *Studia Patristica* 1 (1957) 15-22.
CAMELOT, P.-T., *Autorité de l'Écriture, autorité de l'Église. A propos d'un texte de saint Augustin,* en *Mélanges offerts à M. D. Chenu.* Bibliothèque Thomiste 37 (Paris 1967) p.127-133.
FLOROUSKY, G., *The Function of Tradition in the Ancien Church,* en *The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963-1964) 181-200.
GMELIN, U., *Auctoritas römischer Princeps und päpstlicher Primat,* en *Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik* (Stuttgart 1937).
GREEN, W. M., *A fourth Century Manuscript of St. Augustine?,* en *Revue Bénédictine* 69 (1959) 191-197.
RIES, J.: *Une version liturgique copte de l'«epistula Fundamenti» refutée par saint Augustin?,* en *Studia Patristica* 11 (1972) 341-349.

TOMADO DE LAS REVISIONES II 28 (2)

REPLICA A LA CARTA DE MANES LLAMADA «DEL FUNDAMENTO». LIBRO UNICO

1. El libro en réplica a la Carta de Manés llamada «del Fundamento» refuta solamente su comienzo; pero en el resto de la misma, donde me pareció oportuno, puse unas notas al margen con las que se la derriba completamente. Ellas me habrían servido de orientación, si alguna vez hubiese tenido el tiempo para refutarla en su totalidad.
2. Este libro empieza con estas palabras: *Unum verum Deum omnipotentem.*

EX LIBRIS RETRACTATIONVM (II 28; PL II 2)

[CSEL 36,134] *(PL 32,631)*

CONTRA EPISTVLAM MANICHEI, QVAM VOCANT FVNDAMENTI, LIBER VNVS

1. Liber contra epistulam Manichei, quam uocant fundamenti, principia eius sola redarguit, sed in ceteris illius partibus adnotationes, ubi uidebatur, adfixae sunt, quibus tota subuertitur et quibus admonerer, si quando contra totam scribere uacuisset.
2. Hic liber sic incipit: *Vnum uerum deum omnipotentem.*

REPLICA A LA CARTA LLAMADA «DEL FUNDAMENTO»

HAY QUE BUSCAR LA CURACIÓN, NO LA PERDICIÓN DE LOS HEREJES

1. He suplicado y suplico al único y verdadero Dios todopoderoso de quien, por quien y en quien existen todas las cosas, que me otorgue un espíritu pacífico y sereno que piense más en corregiros que en derribaros, a la hora de refutar y rebatir vuestra herejía, a la que quizá también vosotros, ¡oh maniqueos!, os adheristeis más por imprudencia que por malicia [1]. Pues aunque el Señor derribe por medio de sus siervos el error, manda que a los hombres, en cuanto hombres, se les corrija y no que se les procure la perdición. Todo castigo que impone Dios antes del último juicio, ya por medio de los malos, ya por medio de los justos, sea que ellos lo ignoren sea que lo sepan, ya en privado ya en público, hay que creer que no está dirigido a la perdición de los hombres, sino que tiene valor de medicina. Quienes la rechacen se están preparando para el tormento final. En nuestro universo hay unas cosas que sirven para castigo corporal, como el fuego, el veneno, la

CONTRA EPISTVLAM QVAM VOCANT FVNDAMENTI [a]

[CSEL 25/1,193] *(PL 42,173)*

1 *(PL I).* Vnum uerum deum omnipotentem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, et rogaui et rogo, ut in refellenda et reuincenda haeresi uestra, Manichaei, cui et uos fortasse inprudentius quam malitiosius adhaesistis, det mihi mentem pacatam atque tranquillam et magis de uestra correctione quam de subuersione cogitantem. Quamquam enim dominus per suos seruos regna subuertat erroris, ipsos tamen homines, in quantum homines sunt, emendandos esse potius quam perdendos iubet. Et quicquid diuinitus ante illud ultimum iudicium uindicatur, siue per inprobos siue per iustos siue per nescientes siue per scientes siue occulte siue palam: non ad interitum hominum, sed ad medicinam ualere credendum est; quam qui respuerint, extremo subplicio praeparantur. Quapropter cum in hac uniuersitate rerum alia sint, quae

[1] Está indicando que fue la imprudencia más que la maldad lo que le condujo a él al maniqueísmo.

a] Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti PL.

enfermedad y cosas por el estilo, y otras con las que el alma se castiga a sí misma no con molestias en su cuerpo, sino con los lazos de sus apetencias, como es el daño en sus bienes, el exilio, la pérdida de los padres, las afrentas y realidades semejantes. Otras cosas, por el contrario, no son tormentos, sino lenitivos y calmantes para los que sufren, como los consuelos, los ánimos, las discusiones y cosas parecidas. De todas ellas, unas las obra la suma justicia de Dios mediante los malos, sin que ellos se den cuenta, y otras por los buenos, sabiéndolo ellos. Tarea mía fue sólo elegir y desear lo mejor para tener acceso a vuestra corrección, no con ánimo de polemizar, de rivalizar o de perseguiros, sino consolándoos con mansedumbre, exhortándoos con benevolencia y discutiendo con suavidad, según está escrito: *No conviene que el siervo del Señor entre en disputas; antes bien, sea manso con todos, dócil, paciente, y corrija con modestia a quienes tienen otras opiniones.* Cosa mía fue querer y solicitar este papel; a Dios incumbe otorgar lo que es bueno a quienes lo quieren y lo piden.

Los maniqueos han de ser tratados con dulzura

2. Sean crueles con vosotros quienes ignoran con cuánta fatiga se halla la verdad y cuán difícilmente se evitan los errores. Sean crueles con vosotros quienes ignoran cuán raro y arduo es superar las imaginaciones de la carne con la serenidad de una mente piadosa. Sean crueles con vosotros quienes ignoran cuán difícil es curar el ojo del hombre interior para que pueda ver el sol que le es propio —no este que adoráis [2], que brilla y resplandese a los ojos de carne de los hombres y de los animales, sino aquel otro del que dijo el profeta: *Ha salido para mí el sol de justicia,* y del que se dice en el Evangelio: *Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*—. Sean crueles con vosotros quienes ignoran tras cuántos suspiros y gemidos acontece el poder comprender, por poco que sea, a Dios. Finalmente, sean crueles con vosotros quienes nunca se vieron engañados en error tal cual es ese en que os ven a vosotros.

ualent ad corporalem uindictam, sicut ignis et uenenum et morbus et cetera huiusmodi, alia, quibus apud se ipsum non molestiis corporis sui, sed cupiditatum suarum laqueis animus puniatur, sicut est damnum, exilium, orbitas, contumelia et his similia; quaedam uero non sint cruciamenta, sed quasi fomenta **[194]** et lenimenta languentium, ut sunt consolationes, cohortationes, disputationes et quaecumque sunt alia: horum omnium quaedam etiam per malos nescientes operatur summa dei iustitia, quaedam autem per scientes bonos. Nostrum igitur fuit eligere et optare meliora, ut ad uestram correctionem aditum haberemus, non in contentione et aemulatione et persecutionibus, sed mansuete consolando, beniuole cohortando, leniter disputando, sicut scriptum est: *Seruum autem domini non oportet litigare, sed mitem esse ad omnes, docibilem, patientem, in modestia corripientem diuersa sentientes* (2 Tim 2,24-25). Nostrum ergo fuit uelle has partes expetere: *(174)* dei est uolentibus et petentibus donare, quod bonum est.

2 *(II).* Illi in uos saeuiant, qui nesciunt, cum quo labore uerum inueniatur et quam difficile caueantur errores; illi in uos saeuiant, qui nesciunt, quam rarum et arduum sit carnalia phantasmata piae mentis serenitate superare; illi in uos saeuiant, qui nesciunt, cum quanta difficultate sanetur oculus interioris hominis, ut possit intueri solem suum —non istum, quem colitis caelesti corpore, oculis carneis et hominum et pecorum fulgentem atque radiantem, sed illum, de quo dictum est per prophetam: *Ortus est mihi iustitiae sol* (Mal 4,2), et de quo dictum est in euangelio: *Erat lumen uerum, quod inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum* (Io 1,9)—; illi in uos saeuiant, qui nesciunt, quibus suspiriis et gemitibus fiat, ut ex quantulacumque parte possit intellegi deus; postremo illi in uos saeuiant, qui numquam tali errore decepti sunt, quali uos deceptos uident.

Agustín, maniqueo en otro tiempo

3. Pero yo, que, errante por tanto tiempo, pude ver al fin en qué consiste esa verdad que se percibe sin relatos de fábulas vacías de contenido; yo, que, miserable, apenas merecí superar, con la ayuda del Señor, las vanas imaginaciones de mi alma, coleccionadas en mis variadas opiniones y errores; yo, que tan tarde me sometí a médico tan clementísimo que me llamaba y halagaba para eliminar las tinieblas de mi mente; yo, que tanto tiempo lloré para que la sustancia inmutable e incapaz de mancillarse se dignase manifestarse a mi interior, testimoniándola los libros divinos; yo, en fin, que busqué con curiosidad, escuché con atención y creí con temeridad todas aquellas fantasías en que vosotros os halláis enredados y atados por la larga costumbre, y que me afané por persuadir a cuantos

[195] **3** *(III).* Ego autem, qui diu multumque iactatus tandem respicere potui, quid sit illa sinceritas, quae sine inanis fabulae narratione percipitur; qui uanas imaginationes animi mei uariis opinionibus erroribusque conlectas uix miser merui domino opitulante conuincere; qui me ad detergendam caliginem mentis tam tarde clementissimo medico uocanti blandientique subieci; qui diu fleui, ut incommutabilis et inmaculabilis substantia concinentibus diuinis libris sese mihi persuadere intrinsecus dignaretur; qui denique omnia illa figmenta, quae uos diuturna consuetudine inplicatos et constrictos tenent, et quaesiui curiose et adtente audiui et temere credidi et instanter, quibus potui, persuasi

[2] Sobre el culto al sol, véase Introducción general, p.56 y 72.

pude y defendí con animosidad y terquedad contra otros; yo en ningún modo puedo ser cruel con vosotros a quienes ahora debo soportar como en otro tiempo a mí mismo, y debo usar con vosotros de la misma paciencia de que usaron conmigo mis cercanos cuando erraba, lleno de rabia y ceguera, en vuestras doctrinas.

Mas para que la mansedumbre os resulte más fácil y no os opongáis a mí con espíritu hostil, dañoso para vosotros, es conveniente pediros que, ante un juez cualquiera, puesto por ambas partes, depongamos toda arrogancia. Ninguno de nosotros afirme haber hallado la verdad; busquémosla como si unos y otros la desconociésemos. Se la podrá investigar con esmero y concordia, si no se cree, con temeraria presunción, haberla hallado y conocido ya. Y si no puedo conseguir esto de vosotros, concededme al menos que os escuche ahora como si fuese la primera vez y me resultaseis desconocidos, y que como si fuese la primera vez os examine. Creo que es justo lo que pido; pero con la única condición de no orar en vuestra compañía, no asistir a vuestras reuniones, de no llamarme maniqueo, si no me dais una razón clara, sin oscuridad alguna [3], acerca de cuanto concierne a la salud del alma.

Qué le sujeta a la Iglesia católica

4. Dejando de lado la purísima sabiduría a cuyo conocimiento sólo llegan en esta vida unos pocos espirituales, de

et aduersus alios pertinaciter animoseque de*(175)*fendi: saeuire in uos omnino non possum, quos sicut me ipsum illo tempore ita nunc debeo sustinere et tanta patientia uobiscum agere, quanta mecum egerunt proximi mei, cum in uestro dogmate rabiosus et caecus errarem.

(4). Vt autem facilius mitescatis et non inimico animo uobisque pernicioso mihi aduersemini, illud quouis iudice inpetrare me oportet a uobis, ut ex utraque parte omnis adrogantia deponatur. Nemo nostrum dicat iam se inuenisse ueritatem; sic eam quaeramus, quasi ab utrisque nesciatur. Ita enim diligenter et concorditer quaeri poterit, si nulla temeraria praesumptione inuenta et cognita esse credatur. Aut si hoc a uobis inpetrare non possum, saltem illud concedite, ut uos tamquam incognitos nunc primum audiam, nunc primum discutiam. Iustum puto esse, quod postulo, hac sane lege ser**[196]**uata, ut uobiscum non orem, non conuenticula celebrem, non Manichaei nomen accipiam. Si non mihi de omnibus rebus ad salutem animae pertinentibus sine ulla caligine rationem perspicuam dederitis.

4 *(IV.5).* In catholica enim ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spiritales in hac uita perueniunt,

[3] La exigencia de una razón clara, sin oscuridad de ninguna clase, será una constante de este escrito. Véanse, además de este texto, los n.4.5.10.12.13.14.

modo que la conocen sin duda alguna, pero, por ser hombres, sólo en una pequeñísima parte —a la multitud le otorga la máxima seguridad no la agudeza de la inteligencia, sino la simplicidad de la fe—; aun dejando de lado, repito, esta sabiduría que vosotros no creéis que se halle en la Iglesia católica, hay muchas otras cosas que me sujetan justamente en su seno [4]. Me sujeta el consenso de los pueblos y las naciones; me sujeta su autoridad incoada con milagros, nutrida con la esperanza, acrecentada con el amor y asentada con la antigüedad. Me sujeta la sucesión de sacerdotes [5] desde la misma cátedra del apóstol Pedro a quien el Señor confió, después de su resurrección, el pastoreo de sus ovejas, hasta el episcopado actual. Me sujeta finalmente el mismo nombre de «católica» que no sin motivo sólo esta Iglesia obtuvo entre tantas herejías. Así, no obstante que todos los herejes quieren llamarse católicos, cuando algún forastero pregunta dónde se reúne la católica, ninguno de ellos osa indicarle la propia basílica o casa. Por tanto, esas cadenas del nombre cristiano, tan numerosas y tan fuertes, sujetan en la Iglesia católica al hombre de recta fe, incluso si por la lentitud de nuestra inteligencia o por los méritos de nuestra vida aún no se manifiesta la verdad en todo su resplandor. Entre vosotros, en cambio, entre quienes no existe ninguna de esas realidades que me inviten y me sujeten, no se oye otra cosa

ut eam ex minima quidem parte, quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant —ceteram quippe turbam non intellegendi uiuacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit— ut ergo hanc omittam sapientiam, quam in ecclesia esse catholica non creditis, multa sunt alia, quae in eius gremio me iustissime teneant. Tenet consensio populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, uetustate firmata; tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oues suas post resurrectionem dominus commendauit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum; tenet postremo ipsum catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic ista ecclesia sola obtinuit, ut cum omnes haeretici se catholicos dici uelint, quaerenti tamen alicui peregrino, ubi ad catholicam conueniatur, nullus haereticorum uel basilicam suam uel domum audeat ostendere. Ista ergo tot et tanta nominis christiani carissima uincula recte hominem tenent credentem in catholica ecclesia, etiamsi propter nostrae intellegentiae tarditatem uel uitae meritum ueritas nondum se apertissime ostendat. Apud uos autem, ubi nihil horum est, quod me inuitet ac teneat, sola personat

[4] A continuación va a presentar los motivos o razones para adherirse a la Iglesia. El texto es justamente célebre.

[5] El término *sacerdote* hay que entenderlo en un significado más amplio del que habitualmente se le da en el lenguaje ordinario. Abarca a los «obispos y presbíteros, que son los propiamente llamados sacerdotes en la Iglesia» *(La ciudad de Dios* XX 10). Del texto resulta claro que los designados habitualmente ahora con el nombre de sacerdotes, en la antigüedad recibían el nombre de presbíteros.

que la promesa de la verdad; verdad que si se manifiesta tan a las claras que no quepa la duda ha de ser antepuesta a todas aquellas realidades que me mantienen en la católica. Pero si sólo se promete y no se muestra, nadie me apartará de aquella fe que ata mi alma a la religión cristiana con tantos y tan poderosos lazos [6].

Contra el título de la carta de Manés

5. Veamos, pues, lo que me enseña Manés. Examinemos ante todo aquel libro al que denomináis *Carta del Fundamento,* en la que se contiene casi todo lo que vosotros creéis [7]. Cuando se nos leía en aquel tiempo de mi miseria, nos decíais que éramos iluminados por vosotros. Comienza así: «Manés, apóstol de Jesucristo por la providencia de Dios Padre. Estas son las palabras saludables que manan de la fuente perenne y viva» [8]. Si os place, considerad con buena paciencia qué es lo que pregunto. No veo que él sea apóstol de Cristo. Os suplico que no os enojéis y comencéis a maldecirme. Sabéis que me he propuesto no creer temerariamente nada de lo dicho por vosotros. Pregunto, pues, quién es ese Manés. Respondéis: El apóstol de Cristo [9]. No lo creo. No tendrás ya qué decir o hacer. Me prometes la ciencia de la verdad y ahora me obligas a que crea lo que ignoro [10]. Quizá me leas el Evangelio e intentes mostrarme en él quién es Manés. Y si te encontrases con alguien que aún no cree en el Evangelio, ¿qué harías si te dijese: No lo creo? Yo, en verdad, no creería en el Evangelio si no me impulsase a ello la autoridad de la Iglesia católica [11]. Por tanto, si obedecí a los que me decían que creyese al Evangelio, ¿por qué no he de obedecer a los que me dicen: «No creas a los maniqueos»? Elige lo que quieras. Si dices: «Cree a los católicos», ellos me amonestan a que no os otorgue la más mínima fe; por tanto, creyéndoles a ellos, no puedo creerte a ti; si dices: «No creas a los católicos», no obrarás rectamente al obligarme a creer a Manés en virtud del Evangelio, porque he creído en él por la predicación de la Católica. Si, por el contrario, dice: «Hiciste bien en creer a los católicos en cuanto alaban el Evangelio, pero no hiciste bien en creerlos cuando vituperan a Manés», ¿me crees tan necio como para creer lo que tú quieras y no creer lo que tú no quieras, sin dar razón alguna? Mi comportamiento es, pues, mucho más justo y más cauto al no pasar a ti, dado que al menos una vez he creído a los católicos, a no ser que en vez de mandarme creer, me hagas saber algo con toda claridad y evidencia. En consecuencia, si has de darme alguna razón, deja de lado el Evangelio. Si te agarras al Evangelio, yo me agarraré a aquellos por cuyo mandato creí al Evangelio, y por cuya orden en ningún modo te creeré a ti. Porque si, casualmente, pudieras hallar algo claro en el Evangelio sobre la condición

pollicitatio ueritatis: quae quidem **[197]** si tam manifesta monstratur, ut in dubium uenire non possit, praeponenda est illis omnibus rebus, quibus in catholica teneor; si autem tantummodo promittitur et non exhibetur, nemo me mouebit ab ea fide, quae animum meum tot et tantis nexibus christianae religioni astringit.

(176) **5** *(V.6).* Videamus igitur, quid me doceat Manichaeus, et potissimum illum consideremus librum, quem Fundamenti epistulam dicitis, ubi totum paene, quod creditis, continetur. Ipsa enim nobis illo tempore miseris quando lecta est, inluminati dicebamur a uobis. Certe sic incipit: «Manichaeus apostolus Iesu Christi prouidentia dei patris. Haec sunt salubria uerba de perenni ac uiuo fonte». Iam cum bona patientia, si placet, adtendite, quid quaeram. Non credo esse istum apostolum Christi. Quaeso, ne suscenseatis et maledicere incipiatis. Nostis enim me statuisse nihil a uobis prolatum temere credere. Quaero ergo, quis sit iste Manichaeus. Respondebitis: apostolus Christi. Non credo; quid iam dicas aut facias, non habebis. Promittebas enim scientiam ueritatis, et nunc quod nescio cogis, ut credam. Euangelium mihi fortasse lecturus es et inde Manichaei personam temptabis adserere. Si ergo inuenires aliquem, qui euangelio nondum credit, quid faceres dicenti tibi: non credo? Ego uero euangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae conmoueret auctoritas. Quibus ergo obtemperaui dicentibus: crede euangelio, cur eis non obtemperem dicentibus mihi: noli credere Manichaeis? Elige, quid uelis. Si dixeris: crede catholicis, ipsi me monent, ut nullam fidem adcommodem uobis; quapropter non possum **[198]** illis credens nisi tibi non credere. Si dixeris: noli catholicis credere, non recte facies per euangelium me cogere ad Manichaei fidem, quia ipsi euangelio catholicis praedicantibus credidi. Si autem dixeris: recte credidisti catholicis laudantibus euangelium, sed non recte illis credidisti uituperantibus Manichaeum, usque adeo me stultum putas, ut nulla reddita ratione, quod uis credam, quod non uis, non credam? Multo enim iustius atque cautius facio, si catholicis quoniam semel credidi, ad te non transeo, nisi me non credere iusseris, sed apertissime ac manifestissime scire aliquid feceris. Quocirca si mihi rationem redditurus es, dimitte euangelium. Si ad euangelium te tenes, ego me ad eos teneam, quibus praecipientibus euangelio credidi, et his iubentibus tibi omnino non credam. Quodsi forte in euangeilo aliquid apertissimum de Mani-

[6] La acusación a los maniqueos de que prometen la verdad, pero no la muestran es frecuente en la obra. Véanse también los n.13 y 14.

[7] Félix dirá que contiene el comienzo, el medio y el fin *(Félix* II 1).

[8] El texto aparece también en *Félix* I 1, con ligeras variantes.

[9] Sobre Manés, apóstol de Cristo, véase la Introducción general, p.26.

[10] Una vez más, Agustín reprocha a los maniqueos haber hecho una promesa que después no han cumplido. Pero adviértase que los maniqueos prometían una «verdad» gnóstica, mientras que Agustín pensaba en una verdad científica.

[11] Sobre la relación Escritura-Iglesia, véase Introducción general, p.107ss.

de apóstol de Manés, tendrás que quitar peso ante mí a la autoridad de los católicos que me ordenan que no te crea; pero disminuida esa autoridad ya no podré creer ni en el Evangelio, puesto que había creído en él amparándome en la autoridad de ellos. Y de esa manera, ningún valor tendrá para mí lo que saques de él. Por tanto, si en el Evangelio no se habla nada claro sobre la condición de apóstol de Manés, creeré a los católicos antes que a ti. Si, en cambio, lees en él algo claro en favor de Manés, no te creeré ni a ti ni a ellos. A ellos no les creeré porque me engañaron respecto a ti; a ti tampoco porque me presentas una Escritura en la que había creído gracias a aquellos que me han mentido. Pero ¡lejos de mí no creer al Evangelio! Creyendo en él no hallo modo de poder creer también en ti. Entre los nombres de los apóstoles que allí se leen no se halla el de Manés. En los Hechos de los Apóstoles leemos quién ocupó el lugar del que entregó a Cristo. Si creo en el Evangelio, necesariamente he de creer en ese libro [12] porque la autoridad católica me encarece igualmente uno y otro escrito. En el mismo libro leemos también el relato conocidísimo de la vocación y apostolado de Pablo. Léeme ya, si puedes, un texto del Evangelio donde se nombre a Manés como apóstol, o de cualquier otro libro en el que confiese haber creído ya. ¿Vas a leerme, acaso, aquel en el que el Señor prometió a los apóstoles el Paráclito? Respecto a ese texto, considera cuántas y de cuán gran peso son las razones que me apartan y me impiden creer a Manés.

chaei apostolatu inuenire potueris, infirmabis mihi catholicorum auctoritatem, qui iubent, ut tibi non credam: qua infirmata iam nec euangelio credere potero, quia per eos illi credideram. Ita nihil apud me ualebit, quicquid inde protueris. Quapropter si nihil manifestum de Manichaei apostolatu in euangelio reperitur, catholicis potius credam quam tibi. Si autem aliquid inde manifestum pro Manichaeo legeris, nec illis nec tibi: illis, quia de te mihi mentiti sunt; tibi autem, quia eam scripturam mihi profers, cui per illos credideram, qui mihi mentiti *(177)* sunt. Sed absit, ut euangelio ego non credam. Illi enim credens non inuenio, quomodo possim etiam tibi credere; apostolorum enim nomina, quae ibi leguntur (cf. Mt 10,2ss; Mc 3,16ss; Lc 6,13ss), non inter se continent nomen Manichaei. In locum autem traditoris Christi quis successerit, in apostolorum actibus legimus (cf. Act 1,26): cui **[199]** libro necesse est me credere, si credo euangelio, quoniam utramque scripturam similiter mihi catholica commendat auctoritas. In eodem etiam libro de uocatione atque apostolatu Pauli uulgatissimam tenemus historiam (cf. Act 9). Lege mihi iam, si potes, in euangelio, ubi Manichaeus apostolus dictus est, uel in aliquo alio libro, cui me iam credidisse confiteor. An illud lecturus es, ubi spiritum sanctum paracletum dominus promisit apostolis? De quo loco uide, quot et quanta sint, quae me reuocent et deterreant, ne Manichaeo credam.

[12] Deja entender que los maniqueos no aceptan el libro de los Hechos de los Apóstoles, como indica explícitamente en varios otros textos: *Util* 3,7; *Adiman* 17,5; *Faust* XXXII 15; *Carta* 236,2.

Por qué Manés se designa «apóstol de Cristo»

6. Pregunto, pues, ¿por qué la carta comienza con estas palabras: «Manés, apóstol de Jesucristo», y no con éstas: el Paráclito, apóstol de Jesucristo? Si fue el Paráclito enviado por Cristo quien envió a Manés, ¿por qué se lee: «Manés, apóstol de Jesucristo», y no más bien: Manés, apóstol del Paráclito? Si afirmas que Cristo y el Espíritu Santo son la misma cosa, contradices a la Escritura en la que dice el Señor: *Y os enviaré otro Paráclito.* Si, por el contrario, piensas que el nombre de Cristo está bien puesto ahí, no porque Cristo sea el mismo sujeto que el Paráclito, sino porque uno y otro son de la misma sustancia, es decir, no porque sean uno, sino porque son una misma cosa, también Pablo podría decir: Pablo, apóstol de Dios Padre, puesto que el Señor dijo: *Yo y el Padre somos una sola cosa.* Pero nunca habla de esa manera y ningún otro apóstol se llama apóstol del Padre. ¿Qué significa, pues, esta novedad? [13] ¿No os parece que huele a no sé qué engaño? Si opinaba que no había diferencia, ¿por qué no se denomina indistintamente en unas cartas apóstol de Cristo y en otras del Paráclito? Yo, siempre que le he oído, le he oído llamarse apóstol de Cristo, nunca del Paráclito. ¿Cuál piensas que es la causa de ello, sino que la soberbia, madre de todas las herejías,

6 *(VI.7).* Quaero enim, cur epistulae huius principium sit: «Manichaeus apostolus Iesu Christi», et non sit: paracletus apostolus Iesu Christi. Si autem missus a Christo paracletus Manichaeum misit, cur lego: «Manichaeus apostolus Iesu Christi», et non potius: Manichaeus apostolus paracleti? Si dicis ipsum esse Christum, qui est etiam spiritus sanctus, contradicis ipsi scripturae, ubi dominus ait: *Et alium paracletum mittam uobis* (Io 14,16). Si autem ideo Christi nomen recte positum putas, non quia ipse est Christus, qui et paracletus sed quia eiusdem sunt ambo substantiae, id est, non quia unus est, sed quia unum sunt, poterat et Paulus dicere: Paulus apostolus dei patris, quia dixit dominus: *Ego et pater unum sumus* (Io 10,30). Nusquam hoc dicit, sed nec quisquam apostolorum patris se apostolum scribit. Quid sibi ergo uult ista nouitas? Nonne uobis uidetur nescio quam redolere fallaciam? certe si nihil interesse arbitratus est, cur non uarie in aliis epistulis apostolum Christi se nominat, in aliis paracleti? Sed **[200]** Christi semper audiui, quotienscumque audiui, paracleti autem nec semel. Quid hoc esse causae arbitramur, nisi quia illa superbia, mater omnium haereticorum, inpulit

[13] La novedad es un desvalor para la antigüedad, en la medida en que se opone a la *«mos maiorum»*, norma de conducta en el mundo romano.

indujo a ese hombre a querer presentarse no como enviado por el Paráclito, sino como asumido por él, hasta el punto de llamarse a sí mismo el Paráclito? Como el hombre Jesucristo no fue enviado por el Hijo de Dios, es decir, por el Poder y la Sabiduría de Dios por la que fueron hechas todas las cosas, sino —de acuerdo con la fe católica— asumido de tal forma que él es el mismo Hijo de Dios, es decir, que en él se hizo presente la Sabiduría de Dios para sanar a los pecadores, así también Manés quiso parecer como asumido por el Espíritu Santo prometido por Cristo, de forma que cuando oímos que Manés es el Espíritu Santo, comprendamos que es apóstol de Jesucristo, es decir, enviado por Jesucristo, que había prometido su envío futuro. ¡Audacia singular y sacrilegio inefable!

LOS MANIQUEOS CREYERON QUE MANÉS ERA EL ESPÍRITU SANTO

7. Con todo, teniendo en cuenta que, por confesión vuestra [14], el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se hallan unidos por una naturaleza idéntica, yo pregunto: ¿por qué no consideráis como cosa deshonrosa proclamar que el hombre Manés, asumido por el Espíritu Santo, nació de la unión de ambos sexos, si teméis creer que haya nacido de una virgen el hombre asumido por la Sabiduría unigénita de Dios? [15] Si la carne humana, si la unión con varón, si el seno de una mujer no pudo mancillar al Espíritu Santo, ¿cómo pudo mancillar a la Sabiduría de Dios el seno de una virgen? Así pues, ese Manés que

hominem, ut non missum se ab paracleto uellet uideri, sed ita susceptum, ut ipse paracletus diceretur? Sicut Iesus Christus homo non a filio dei, id est uirtute et sapientia dei, per quam facta sunt omnia, missus est, sed ita susceptus secundum catholicam fidem, ut ipse esset dei filius, id est in illo ipso dei sapientia sanandis peccatoribus adpareret: sic se ille uoluit ab spiritu sancto, quem Christus promisit, uideri esse susceptum, ut iam cum audimus Manichaeum spiritum sanctum, intellegamus apostolum Iesu Christi, id est missum a Iesu Christo, qui eum se missurum esse promisit. Singularis audacia ista et ineffabile sacrilegium!

7 *(VII.8).* Sed tamen quaero, cum pater et *(178)* filius et spiritus sanctus uobis etiam confitentibus non dispari natura copulentur, cur hominem susceptum ab spiritu sancto Manichaeum non putatis turpe natum ex utroque sexu praedicare, hominem autem susceptum ab unigenita sapientia dei natum de uirgine credere formidatis? Si caro humana, si concubitus uiri, si uterus mulieris non potuit inquinare spiritum sanctum, quomodo potuit uirginis uterus inquinare dei sapientiam? Manichaeus ergo iste, qui sancto spiritu et euangelica lectione gloriatur,

[14] Sobre la Trinidad maniquea, véase Introducción general, p.54ss.
[15] Sobre el docetismo cristológico maniqueo, véase Introducción general, p.58 y 143ss.

pone su gloria en la vinculación con el Espíritu Santo y en el apoyo del texto evangélico ha de concedernos necesariamente que fue enviado o asumido por el Espíritu Santo. Si fue enviado, ha de proclamarse apóstol del Paráclito; si asumido, conceda que haya tenido madre humana el hombre asumido por el Hijo unigénito de Dios, si concede que ha tenido padre aquel a quien asumió el Espíritu Santo. Crea que la virginidad de María no mancilló a la Palabra de Dios, si nos exhorta a creer que la unión carnal de los padres de Manés no pudo mancillar al Espíritu Santo. Y si decís que el Espíritu Santo asumió a Manés, no cuando estaba en el seno de su madre o incluso antes, sino después de haber nacido, me basta que admitáis que tuvo carne originada de la unión del varón y de la mujer. Si vosotros no teméis a las entrañas y a la sangre de Manés, que procede de la unión carnal humana, ni los intestinos llenos de suciedad de que era portadora aquella carne, y no creéis que todas estas cosas hayan contaminado al Espíritu Santo, que, a vuestro parecer, asumió a aquel hombre, ¿por qué he de temer yo el seno virginal y los miembros genitales intactos, y por qué no he de creer más bien que la Sabiduría de Dios permaneció, una vez asumido el hombre, inmaculada y pura en las mismas entrañas maternas? Sea que vuestro Manés se considere enviado, sea que se considere asumido por el Espíritu Santo, ni una ni otra cosa podrá obtener para sí. Por eso, yo, hecho ya más cauto, no creo ni que haya sido enviado ni que haya sido asumido.

necesse est uobis concedat aut missum se esse a sancto spiritu aut susceptum. Si missus est, paracleti se apostolum dicat; si susceptus, concedat ei hominem matrem, quem suscepit unigenitus filius dei, si ei, quem suscepit spiritus sanctus, concedit et patrem. Credat uirginitate Mariae uerbum dei non **[201]** esse pollutum, si concubitu parentum suorum sanctum spiritum non potuisse pollui ut credamus hortatur. Quodsi dixeritis non in utero uel ante uterum, sed iam natum Manichaeum ab spiritu sancto esse susceptum, sufficit, ut fateamini habuisse carnem de uiro et femina procreatam. Cum enim uos non timeatis uiscera et sanguinem Manichaei de humano concubitu uenientem et intestina fimo plena, quae illa caro gestabat, et his omnibus non credatis contaminatum esse spiritum sanctum, a quo illum hominem susceptum esse creditis: cur ego uterum uirginalem et intacta genitalia reformidem et non potius credam sapientiam dei in ipsis maternis uisceribus homine suscepto inmaculatam sinceramque mansisse? Quapropter quoniam siue missum siue susceptum a paracleto se Manichaeus uester adfirmet, nihil horum poterit obtinere, ego iam cautior neque missum eum credo neque susceptum.

La fiesta de la muerte de Manés

8. A continuación añadió: «Por la providencia de Dios Padre». ¿Qué otra cosa pretendía con estas palabras, al nombrar a Jesucristo de quien se dice apóstol, y a Dios Padre, por cuya providencia afirma que le envió el Hijo, sino que le creyéramos que él era el tercero, es decir, el Espíritu Santo? Así escribe, en efecto: «Manés, apóstol de Jesucristo por la providencia de Dios Padre». No aparece nombrado el Espíritu Santo a quien debió mencionar sobre todo quien nos encarece su condición de apóstol amparándose en la promesa del Paráclito, para aplastar a los ignorantes con la autoridad evangélica. Cuando se os pregunta, respondéis que ciertamente al nombrar a Manés como apóstol se nombra al Espíritu Santo Paráclito, que se dignó venir a él. Volviendo a lo de antes, pregunto por qué sentís ese horror cuando la Católica proclama que nació de una virgen aquel en quien vino la Sabiduría divina, si no os horroriza lo más mínimo el que haya nacido de una mujer unida al varón aquel en quien pregonáis que vino el Espíritu Santo. No sé qué otra cosa pueda sospechar, si no que ese Manés que busca tener acceso a los ignorantes sirviéndose del nombre de Cristo [16] quiso ser adorado en vez del mismo Cristo. Diré en pocas palabras en qué se basa mi conjetura. Cuando era oyente vuestro, os preguntaba con frecuencia cuál era el motivo por el que celebráis la Pascua del Señor la mayor parte de las veces sin ninguna solemnidad, otras veces muy tibiamente y sin apenas concurrencia, sin vigilias, sin un ayuno de mayor duración para los oyentes, y, en definitiva, sin ninguna manifestación festiva, mientras que vuestro *bema*, es decir, el día en que Manés fue asesinado [18] lo celebráis con grandes honores, levantando un estrado de cinco peldaños a modo de tribunal, que adornáis con telas preciosas, lo ponéis a la vista de todos y lo ofrecéis para que lo adoren. Cuando hacía tal pregunta se me respondía que había que celebrar el día de la pasión de quien había padecido la pasión en verdad. Pues Cristo, puesto que ni nació, ni mostró a los ojos humanos carne verdadera, sino simulada, tampoco sufrió la pasión, sino que la simuló [19]. ¿Quién no gemirá por unos hombres que queriendo pasar por cristianos temen que se mancille la Verdad al contacto con el seno de una virgen y no temen que se mancille con la mentira? Mas, para volver al asunto, ¿quién, si lo considera atentamente, no sospechará que Manés negó que Cristo hubiera nacido de mujer y que tuviera carne humana para evitar que quienes creyesen en él celebrasen su pasión, que ya es la máxima fiesta de todo el orbe, y que no se celebrase con tanta devoción y con la solemnidad deseada el día de su propia muerte? En aquella festividad del *bema* nos agradaba sobre todo el celebrarla en lugar de la pascua, puesto que si deseábamos tan ar-

8 *(VIII.9).* Nam quod addidit dicens: «Prouidentia dei patris», quid aliud ambiuit Iesu Christo nominato, cuius se dicit apostolum, et deo patre, cuius prouidentia missum se dicit a filio, nisi ut spiritum sanctum ipsum esse tertium crederemus? Sic enim scribit: «Manichaeus apostolus Iesu Christi prouidentia dei patris». Spiritus sanctus nominatus non est, qui maxime debuit ab eo nominari, qui nobis apostolatum suum paracleti promissione commendat, ut euangelica auctoritate inperitos premat. Quod cum a uobis quaeritur, respondetis utique Manichaeo apostolo nominato sanctum spiritum paracletum nominari, quia in ipso uenire dignatus est. Quaero ergo, sicut superius dicebam, quare exhorreatis, cum dicit **[202]** catholica eum, in quo uenit diuina sapientia, natum esse de uirgine, cum uos eum, in quo spiritum sanctum uenisse praedicatis, natum de femina uiro mixta nihil horreatis. Quid ergo aliud suspicer nescio, nisi quia iste Manichaeus, qui per Christi nomen ad inperitorum animos aditum quaerit, pro ipso Christo se coli uoluit. Hoc unde coniciam, breuiter dicam. Cum saepe a uobis quaererem illo tem*(179)*pore, quo uos audiebam, quae causa esset, quod pascha domini plerumque nulla, interdum a paucis tepidissima celebritate frequentaretis nullis uigiliis, nullo prolixiore ieiunio indicto auditoribus, nullo denique festiuiore adparatu, cum bema uestrum, id est diem, quo Manichaeus occisus est, quinque gradibus instructo tribunali et pretiosis linteis adornato atque in promptu posito et obiecto adorantibus magnis honoribus prosequamini: hoc ergo cum quaererem, respondebatur eius diem passionis celebrandum esse, qui uere passus esset; Christum autem, qui natus non esset, neque ueram, sed simulatam carnem humanis oculis ostendisset, non pertulisse, sed finxisse passionem. Quis non gemescat homines, qui se christianos dici uolunt, timere, ne polluatur ueritas de uirginis utero, et de mendacio non timere? Sed ut ad rem redeam, quis non suspicetur, cum diligenter adtenderit, ideo negari a Manichaeo Christum natum esse de femina et humanum corpus habuisse, ne passio eius, quod totius iam orbis festissimum tempus est, ab eis, qui sibi credidissent, celebraretur et non tanta deuotione diem mortis **[203]** suae desiderata sollemnitas honoraret? Hoc enim nobis erat in illa bematis celebritate gratissimum, quod pro pascha frequentabatur, quo-

[16] Véase al respecto Introducción general, p.8ss.

[17] Sobre el Bema, véase Introducción general, p.72.

[18] Sobre la muerte de Manés, véase H. Ch. Puech, *Le manichéisme*... p.51-54; F. Décret, *Mani*... p.65-68.

[19] Sobre el docetismo cristológico, véase Introducción general, p.58 y 143ss.

dientemente aquel día de fiesta se debía a que había sustituido a otro que solía ser también muy dulce [20].

Cuándo fue enviado el Espíritu Santo

9. Quizá me preguntes: «¿Cuándo vino el Paráclito prometido por el Señor?» Si no tuviese otra cosa que creer al respecto, antes de conceder que ya había venido a través de Manés, esperaría todavía su llegada. Pero ahora que con toda claridad se pregona en los Hechos de los Apóstoles la llegada del Espíritu Santo, ¿qué necesidad puede obligarme a creer con tanto riesgo y facilidad a los herejes? En el libro mencionado está escrito: *Primeramente, oh Teófilo, hablé sobre todo lo que Jesús comenzó a hacer y a enseñar en el día en que eligió a los apóstoles por el Espíritu Santo, y les mandó predicar el Evangelio. A ellos se manifestó vivo después de su pasión con muchas pruebas. Se les apareció durante cuarenta días, instruyéndoles acerca del reino de Dios; narré cómo vivió con ellos y les mandó que no se alejasen de Jerusalén, sino que esperasen la promesa del Padre que habéis oído* —les dijo— *de mi boca. Porque Juan bautizó ciertamente con agua, mas vosotros comenzaréis a ser bautizados con el Espíritu Santo que vais a recibir después de no muchos días, en el día de Pentecostés. Ellos vinieron y les interrogaban diciéndole: Señor, ¿restablecerás en este tiempo el reino de Israel? ¿Cuándo? Pero él les contestó:*

niam uehementius desiderabamus illum diem festum subtracto alio, qui solebat esse dulcissimus.

9 *(IX.10).* Fortasse dicas mihi: quando ergo uenit a domino promissus paracletus? Hic ergo si non haberem aliud, quod crederem, facilius eum adhuc uenturum expectarem quam per Manichaeum uenisse concederem. Nunc uero cum in actibus apostolorum manifestissime sancti spiritus praedicetur aduentus, quae me necessitas cogit haereticis tam periculose et tam facile credere? In libro enim memorato sic scriptum est: *Primum quidem sermonem fecimus de omnibus, o Theophile, quae coepit Iesus facere et docere in die, qua apostolos elegit per spiritum sanctum et praecepit praedicare euangelium. Quibus praebuit se uiuum post passionem in multis argumentis dierum, uisus est eis per dies quadraginta et docens de regno dei, quomodo conuersatus sit cum illis et praeceperit eis, ne discederent ab Hierosolymis, sed sustinerent pollicitationem patris, quam audistis, inquit «ex ore meo» quoniam Iohannes quidem baptizauit aqua, uos autem spiritu sancto incipietis baptizari: quem et accepturi estis non post multos dies istos usque ad pentecosten. Illi quidem cum uenissent, interrogabant eum dicentes: Domine, si hoc in tempore repraesentaberis,* **[204]** *et quando regnum Israhel. Ille autem*

[20] El texto permite deducir que Agustín, antes de pasar al maniqueísmo, no estaba totalmente desligado de la Iglesia católica, antes bien seguía siendo «practicante»; al menos solía asistir a las ceremonias litúrgicas de Pascua.

Nadie puede conocer el momento que el Padre dejó en su poder; pero recibiréis el poder del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, llegando hasta toda la tierra. Aquí tienes el momento en que recordó a los discípulos la promesa del Padre que, acerca de la venida del Espíritu Santo, habían oído de su boca. Veamos ahora cuándo fue enviado.

Poco después sigue con estas palabras: *En aquel tiempo, cuando llegó el día de Pentecostés, se hallaban todos reunidos en unidad con unos mismos sentimientos, y de repente se produjo un sonido procedente del cielo, como si soplase un viento impetuoso, y llenó todo aquel lugar en que estaban sentados. Y vieron diversas lenguas como de fuego que se posó sobre cada uno de ellos. Y se llenaron todos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en lenguas, según el Espíritu les concedía el pronunciarlas. En Jerusalén había habitantes de Judea, hombres de todas las naciones que existen bajo el cielo. Y como se corriese la voz, se reunió una gran muchedumbre que se llenó de pavor, porque cada uno los oía hablar en su idioma y en sus lenguas. Se llenaban de estupor y admiración, diciéndose unos a otros: ¿No son galileos estos que hablan? ¿Cómo reconocemos en ellos el idioma en que hemos nacido? Partos, medas, elamitas, y los habitantes de Mesopotamia, Armenia, Capadocia, Ponto, Asia, Frigia y Panfilia, Egipto y las regiones de Africa que están junto a Cirene; los romanos allí presentes, los*

dixit: nemo potest cognoscere tempus, quod pater posuit in sua potestate; sed accipietis uirtutem spiritus sancti superuenientem in uos et eritis mihi testes apud Hierusalem et in tota Iudaea et Samaria et usque in totam terram (Act 1,1-8). *(180)* Ecce habes, ubi commemorauit discipulos pollicitationis paternae, quam ex ore eius audierant de uenturo spiritu sancto. Nunc uideamus, quando sit missus. Paulo post enim sequitur et dicit: *In illo tempore, quo subpletus est dies pentecostes, fuerunt omnes eadem animatione simul in unum; et factus est subito de caelo sonus, quasi ferretur flatus uehemens, et inpleuit totum illum locum, in quo eran sedentes; et uisae sunt illis linguae diuisae quasi ignis, qui et insedit super unumquemque illorum. Et inpleti sunt omnes spiritu sancto et coeperunt loqui linguis, quomodo spiritus dabat eis pronuntiare. Hierosolymis autem fuerunt habitantes Iudaei, homines ex omni natione, quae est sub caelo. Et cum facta esset uox, conlecta est turba et confusa est, quoniam audiebat unusquisque suo sermone et suis linguis loquentes eos. Stupebant autem et admirabantur ad inuicem dicentes: Nonne omnes, qui loquuntur, natione sunt Galilaei? Et quomodo agnoscimus in illis sermonem, in quo nati sumus? Parthi, Medi, Elamitae et qui inhabitant Mesopotamiam, Armeniam et Cappadociam,* **[205]** *Pontum, Asiam, Phrygiam et Pamphyliam, Aegyptum et regiones Africae, quae est ad Cyrenen; et qui aduenerant Romani et Iudaei incolae et*

judíos del país, los cretenses y los árabes: todos los oían proclamar las maravillas de Dios en sus propias lenguas. Llenos de estupor, dudaban sobre lo acontecido, preguntándose: ¿qué significa esto? Otros, en cambio, se mofaban de ellos diciendo: Todos ellos están cargados de vino. He aquí cuándo vino el Espíritu Santo. ¿Qué más queréis? Si hay que creer a las Escrituras, ¿por qué no he de creer a estas cosas, que están confirmadas por una robustísima autoridad, que merecieron brillar ante los pueblos y ser encarecidas y anunciadas a la posteridad, juntamente con el Evangelio, según el cual creemos también que el Espíritu Santo fue prometido? Cuando leo estos Hechos de los Apóstoles, unidos al Evangelio por una misma autoridad [21], hallo no sólo que el Espíritu Santo fue prometido a aquellos verdaderos apóstoles, sino también que fue tan claramente enviado que no queda lugar alguno para el error al respecto.

Doble donación del Espíritu Santo

10. La glorificación de nuestro Señor ante los hombres es su resurrección de los muertos y su ascensión al cielo. Está escrito en el mismo Evangelio según Juan: *El Espíritu aún no había sido otorgado, porque Jesús aún no había sido glorificado.* Si aún no había sido otorgado porque Jesús aún no había sido glorificado, necesariamente fue otorgado inmediatamente después de glorificado Jesús. Y, en atención a su doble glorificación, en cuanto hombre y en cuanto Dios, se otorgó dos veces ese Espíritu Santo. Una vez, después de resucitado de los

Cretenses et Arabes audiebant loquentes illos suis linguis magnalia dei. Stupebant autem et haesitabant ob id, quod factum est, dicentes: quidnam hoc uult esse? alii autem inridebant dicentes: Hi musto omnes onerati sunt (Act 2,1-13). Ecce, ubi uenit spiritus sanctus. Quid uultis amplius? Si scripturis credendum est, cur non his potius credam, quae robustissima auctoritate firmatae sunt, quae cum ipso euangelio, ubi promissum sanctum spiritum pariter credimus, innotescere populis et commendari posteris praedicarique meruerunt? Hos ergo actus apostolorum euangelio pari auctoritate coniunctos cum lego, inuenio non solum esse promissum illis ueris apostolis sanctum spiritum, sed etiam tam manifeste missum, ut nullus de hac re locus relinqueretur erroribus.

10 *(X.11).* Clarificatio enim domini nostri apud homines resurrectio est a mortuis et in caelum ascensio. Scriptum est autem in ipso euangelio κατὰ ἀω'Ιννην: *Spiritus autem nondum erat datus, quia Iesus nondum erat clarificatus* (Io 7,39). Si ergo propterea nondum erat datus, quia Iesus nondum erat clarificatus, clarificato Iesu necessario statim datus est. Et propter ipsam geminam clarificationem, secundum hominem et secundum deum, bis datus est etiam spiritus sanctus: semel, post-

[21] Véase nota 12.

muertos, cuando sopló al rostro de los discípulos, diciendo: *Recibid el Espíritu Santo;* y otra, diez días después de haber ascendido al cielo. Este número simboliza la perfección, puesto que para formarlo se añade a la trinidad del creador el número siete en el que se sostiene toda la creación. Muchos son los comentarios escritos sobre estos temas con piedad y prudencia por varones llenos de espíritu [22]. Pero yo no me apartaré de mi propósito. Me propuse actuar de entrada con vosotros no en plan de enseñaros algo, cosa que quizá juzguéis fruto del orgullo, sino como intentando aprender de vosotros lo que no fui capaz de hacer en nueve años [23]. Así pues, tengo Escrituras a qué creer respecto a la llegada del Espíritu Santo. Si me prohibís creer en ellas, para no creer temerariamente lo que desconozco —es exhortación habitual vuestra—, mucho menos creeré a las vuestras. Por tanto, o quitad todos los libros de en medio y descubrid con la discusión la verdad de la que no me sea posible dudar, o presentadme tales libros que no me impongan con arrogancia lo que he de creer, sino que me muestren sin engaño lo que he de aprender. Dirás quizá que esta carta es tal. No quiero demorarme más en su umbral; veamos su interior.

Primeras declaraciones de la carta

11. «Estas son —dice— las palabras saludables que manan de la fuente perenne y viva; quien las oiga y primeramente las

quam resurrexit a mortuis, cum insufflauit in faciem discipulorum dicens: *Accipite spiritum sanctum* (Io 20,22); et iterum, **[206]** postquam ascendit in caelum decem diebus transactis: qui numerus perfectionem significat, cum septenario numero, quo condita uniuersa consistunt, additur trinitas conditoris. De quibus rebus inter spiritales uiros pie cauteque multa tractantur. Sed ego a proposito non *(181)* recedam: suscepi enim prius uobiscum sic agere. Vt non uos ego doceam, quod superbum fortasse arbitramini, sed tamquam ipse a uobis discere studeam, quod nouem annis non potui. Quapropter habeo, quibus litteris credam de aduentu spiritus sancti: quibus me credere si prohibetis, ne temere credam quod nescio —sic enim soletis monere—, multo minus uestris litteris credam. Quare aut omnes libros auferte de medio et disputando pandite ueritatem, de qua dubitare non possim, aut tales proferte libros, quibus non mihi cum adrogantia inponatur, quod credam, sed exhibeatur sine fraude, quod discam. Fortasse, inquis, et haec epistula talis est. Nolo ergo in eius limine ulterius inmorari; interiora uideamus.

11 *(XI.12).* «Haec sunt, inquit, salubria uerba ex perenni ac uiuo fonte; quae qui audierit et isdem primum crediderit, deinde, quae

[22] Véase la voz «Numeris» en el *Dizionario patristico e di antichità christiane.*
[23] Al respecto, véase la Introducción general, p.88ss.

crea y luego cumpla lo que ordenan, nunca estará sujeto a la muerte, antes bien disfrutará de una vida eterna y gloriosa. En efecto, ha de ser considerado justamente dichoso quien haya sido instruido por este divino conocimiento; liberado por él permanecerá en la vida sempiterna» [24]. También esto, como veis, es una promesa, aún no la manifestación de la verdad; y también vosotros podéis advertir muy facilísimamente que bajo ese velo se pueden disimular cualesquiera errores, para que se deslicen, sin advertirlo, a las almas de los ignorantes por una puerta engalanada. Si dijere: «Estas son las palabras pestíferas que manan de una fuente venenosa; quien las oiga y primeramente las crea y luego cumpla lo que ordenan, nunca será restablecido en la vida, antes bien, sufrirá el castigo de una muerte penosa» —pues efectivamente hay que considerar miserable a quien se vea enredado en esta infernal ignorancia, que le hundirá en los tormentos eternos en que tendrá que permanecer—; si, pues, dijese eso, diría la verdad, pero no sólo no conquistaría ningún lector para tal libro, sino que incitaría a que le odiasen intensamente todos aquellos a cuyas manos fuese a parar. Pasemos, por tanto, a lo siguiente, y no nos dejemos engañar por estas palabras que pueden ser comunes a buenos y malos, a sabios y a ignorantes. ¿Cómo sigue, entonces?

«La paz de Dios invisible y el conocimiento de la verdad esté con todos los santos y queridísimos hermanos que creen y sirven juntamente a los mandatos celestiales» [25]. Sea así como

insinuant, custodierit, numquam erit morti obnoxius, uerum aeterna et gloriosa uita fruetur. Nam profecto beatus est iudicandus, qui hac diuina instructus cognitione fuerit, per quam liberatus in sempiterna uita permanebit». Et haec, ut uidetis, pollicitatio est, nondum exhibitio ueritatis; et uos quoque animaduertere facillime potestis isto uelamine quoslibet errores fucari posse, ut inperitorum animis per ornatam ianuam latenter inrepant. Si enim diceret: haec sunt pestifera uerba ex uenenoso fonte; quae qui audierit et isdem primum crediderit, **[207]** deinde, quae insinuant, custodierit, numquam erit uitae restituendus, uerum poenali et aerumnosa morte adficietur —nam profecto miser est iudicandus, qui hac inferna inplicatus inperitia fuerit, per quam demersus in sempiternis cruciatibus permanebit—: si ergo hoc diceret, uerum diceret, sed libro huic non solum nullum conciliaret lectorem, sed omnes, quorum in manus incidisset, in maxima odia concitaret. Quamobrem ad consequentia transeamus nec nos ista decipiant, quae possunt esse bonis et malis, doctis et indoctis uerba communia. Quid ergo sequitur?

(13). «Pax, inquit, dei inuisibilis et ueritatis notitia sit cum fratribus sanctis et carissimis, qui mandatis caelestibus credunt pariter atque

[24] El mismo texto en *Félix* I 1. Nótese el aspecto gnóstico: el conocimento como medio de salvación.

[25] El mismo texto en *Félix* I 16, con ligeras variantes.

dice, pues se trata de un deseo bueno y muy aceptable. Recordemos simplemente que tales palabras pueden decirlas tanto los buenos doctores como los engañadores. Y así, si no dijeran otras palabras fuera de éstas, concedería que todos deberían leerlas y abrazarlas. Tampoco reprobaría las que siguen. Continúa así: «La diestra de la luz os defienda y os libre de toda incursión del maligno y de los lazos del mundo» [26]. No quiero reprender nada absolutamente de lo que contiene el comienzo de esta carta, hasta llegar a lo que es la causa del mismo, para no consumir gran parte de la obra en asuntos de menor importancia. Veamos ya la evidentísima promesa de ese hombre.

Manés dice cosas no sólo inciertas, sino también increíbles

12. «Me indicaste, queridísimo hermano Paticio [27], que deseabas saber cómo fue el nacimiento de Adán y Eva, es decir, si fueron proferidos por la Palabra, o engendrados del cuerpo. Al respecto se te responderá como conviene. Muchos, en distintos escritos y revelaciones, han introducido y mencionado datos dispares. Por ello casi todas las gentes ignoran la verdad del caso, incluidas todas aquellas que por largo tiempo y abundantemente discutieron sobre ello [28]. Pues si a ellos les hubiese acontecido conocer lo concerniente al nacimiento de Adán y de

deseruiunt». Ita sit, ut dicit. Nam et ista benigna et acceptissima optatio est. Tantum meminerimus haec et a bonis doctoribus et a deceptoribus posse dici. Itaque si nulla nisi talia diceret, omnibus legendum et amplectendum esse concederem. Nec illa, quae ad hoc sequuntur, inprobauerim; adiungit enim: «Sed et dextera luminis tueatur et eripiat uos ab omni incursione maligna et a laqueis mundi». Et omnino quicquid in huius epistulae principio scriptum est, donec ueniatur ad causam, nolo reprehendere, ne in rebus minoribus multum operis consumatur. Iam ergo euidentissimam pollicitationem hominis uideamus.

(182) **12** *(XII.14).* «De eo igitur, inquit, frater dilectissime Pattici, **[208]** quod mihi significasti dicens nosse te cupere, cuiusmodi sit natiuitas Adae et Euae, utrum uerbo sint idem prolati. An progeniti ex corpore, respondebitur tibi, ut congruit. Namque de his a plerisque in uariis scripturis reuelationibusque dissimili modo insertum atque commemoratum est. Quapropter ueritas istius rei ut sese habet, ab uniuersis fere gentibus ignoratur et ab omnibus, qui etiam de hoc diu multumque disputarunt. Si enim illis super Adae et Euae generatione prouenisset

[26] Lo mismo en *Félix* I 16. Adviértase la designación de Jesucristo como «diestra de la luz», profundamente maniquea, y que, sin embargo, Agustín no halla en ella nada que reprobar.

[27] Véase la Introducción particular a esta obra, p.380-381.

[28] Sin duda se refiere a las especulaciones de Orígenes. Véase F. Décret, *L'Afrique...* 120ss.

Eva, nunca hubiesen estado sometidos a la corrupción y a la muerte»[29]. Así pues, se nos promete un conocimiento claro de esa realidad para no quedar sometidos a la corrupción y a la muerte. Y, por si aún fuera poco, mira cómo sigue: «Necesariamente —dice— han de mencionarse muchas otras cosas para poder llegar a tal misterio[30] sin ambigüedad». Esto es lo que decía, a saber, que se me debía mostrar la verdad de tal modo que llegase a ella sin ambigüedad alguna. Aunque él no lo hubiese prometido, convenía que yo exigiese y reclamase eso mismo, para que, ante la gran recompensa de un conocimiento evidente y asegurado, no fuese para mí motivo de vergüenza el pasar de cristiano católico a maniqueo, cualesquiera que fuesen los que se opusiesen. Oigamos ya lo que aporta.

«Por eso, si te parece —dice— escucha primero lo que aconteció antes de la formación del mundo[31] y de qué modo se entabló un combate, para que puedas discernir la naturaleza de la luz y la de las tinieblas». Ya acaba de proponer cosas increíbles y absolutamente falsas. ¿Quién puede creer que haya tenido lugar un combate antes de la creación del mundo? Y, aunque fuese creíble, ahora lo que queremos es no creerlo, sino saberlo. Quien dice que hace muchos años combatieron entre sí los persas y los escitas, dice algo creíble; algo que, sin embargo, podemos creer por haberlo oído o leído, pero no conocer por haberlo vivido y comprendido por experiencia. Si,

manifesto cognoscere, numquam corruptioni et morti subiacerent». Manifestam ergo cognitionem huius rei nobis pollicetur, ne corruptioni ac morti subiciamur. Et si adhuc parum est, uide, quid sequatur. «Necessario ergo, inquit, plura sunt ante commemoranda ut ad istud mysterium sine ulla possit ambiguitate perueniri. Hoc est, quod dicebam, sic mihi demonstrari debere ueritatem, ut ad eandem sine ulla ambiguitate perueniam. Quod si ipse non polliceretur, me tamen hoc exigere et flagitare oportebat, ut tanta mercede cognitionis euidentissimae atque certissimae ex catholico christiano quibuslibet contradicentibus Manichaeum me fieri non puderet. Iam igitur audiamus, quid adferat.

(15). «Vnde si tibi uidetur, inquit, ausculta prius, quae fuerint ante constitutionem mundi et quo pacto proelium sit agitatum, ut possis luminis seiungere naturam ac tenebrarum». Iam incredibilia et omnino falsa proposuit. Quis enim credat ante constitutionem mundi ullum proelium fuisse commissum? Et tamen si esset credibile, modo nos non credere, sed cognoscere uelimus. Nam qui dicit **[209]** Persas et Scythas ante multos annos secum bellasse, rem dicit credibilem, eam tamen, quam uel auditam uel lectam possumus credere, non expertam

[29] De nuevo nos encontramos con el conocimiento como medio de liberación de la corrupción y de la muerte.

[30] El objeto del conocimiento no es una verdad científica como creía y esperaba Agustín, sino un misterio. Alusión a Pablo (Col 1,26; 2,2).

[31] Efectivamente, la fabricación del mundo fue consecuencia de ese combate.

pues, rehusaría dar fe a Manés si me hubiese dicho algo de ese estilo —no prometió algo que me viese obligado a creer, sino cosas que podía conocer sin ambigüedad—, ¿cómo no voy a rehusarle mi asentimiento, si no sólo dice cosas inciertas, sino incluso increíbles? Pero ¿qué estoy diciendo? ¿Y si adujera algunas razones que lo hiciera evidente y comprensible? Escuchemos, pues, con toda paciencia y suavidad, si podemos, lo que sigue.

Las dos sustancias contrarias

13. «Al comienzo —dice— hubo dos sustancias, distintas la una de la otra. Dios Padre eterno en su santa estirpe, magnífico por su poder, verdadero por su misma naturaleza, siempre exultante por su propia eternidad, poseía el imperio de la luz. El contenía en sí la sabiduría y los sentidos de la vida, por los que abarca también los doce miembros de su luz, es decir, las riquezas desbordantes de su propio reino[32]. En cada uno de esos reinos están escondidos miles de innumerables e inmensos tesoros. El mismo padre, el primero en la alabanza, inabarcable por su grandeza, tiene unidos a sí los siglos[33] bienaventurados y gloriosos, no estimables por su número ni por su duración, con los cuales vive el mismo Padre y engendrador, santo y resplandeciente, sin que se halle nadie indigente o inferior en sus insignes reinos. Sus resplandecientes reinos están

conprehensamque cognoscere. Cum ergo istum repudiarem, si tale aliquid diceret —non enim ea promisit, quae cogerer credere, sed quae possem sine ulla ambiguitate cognoscere—, quomodo eum non repudiabo, quando non modo incerta dicit, sed etiam incredibilia? Sed quid? Si aliquibus rationibus ea perspicua et cognita faciet? Audiamus ergo, si possumus, cum tota patientia et lenitate, quod sequitur.

13 *(XIII.16).* «Haec quippe, inquit, in exordio fuerunt duae substantiae a se diuisae. Et luminis quidem imperium tenebat deus pater in sua sancta stirpe perpetuus, in uirtute magnificus, natura ipsa uerus, aeternitate propria semper exultans, continens apud se sapientiam et sensus uitales, per quos etiam duodecim membra luminis sui conprehendit, regni uidelicet proprii diuitias adfluentes. In unoquoque autem membrorum eius sunt *(183)* recondita milia innumerabilium et inmensorum thesaurorum. Ipse uero pater in sua laude praecipuus, magnitudine inconprehensibilis copulata sibi habet beata et gloriosa saecula neque numero neque prolixitate aestimanda, cum quibus idem sanctus atque inlustris pater et genitor degit nullo in regnis eius insignibus aut indigente aut infimo constituto. Ita autem fundata sunt eiusdem splen-

[32] Más datos que describen al Padre de la luz en *Faust* XV 5.

[33] El término «siglo» es típico en el lenguaje gnóstico. En *Faust* XV 5 se especifica más: se trata de doce siglos.

fundamentados sobre la tierra luminosa y bienaventurada, de modo que nadie podrá nunca ni agitarlos ni sacudirlos» [34].

¿Cómo me probará tales cosas? O ¿cómo las conoció él mismo? No me aterrorices con el nombre del Paráclito. En primer lugar porque no me acerqué a vosotros para creer lo desconocido, sino para conocer con certeza, habiéndome hecho vosotros mismos más receloso [35]. Vosotros sabéis con cuánta vehemencia acostumbráis a mofaros de quienes creen temerariamente [36], sobre todo en el caso de que haya prometido poco antes la ciencia plena y segura quien ya comienza narrando cosas inciertas.

Manés impone la fe

14. Luego porque si me imponéis el que crea, me aterroriza aún más aquella Escritura en la que leo que ya vino el Espíritu Santo e inspiró a los Apóstoles, a quienes el Señor había prometido enviarlo. Por tanto, o bien pruébame que es verdad lo que dice, para demostrarme lo que no puedo creer, o bien pruébame que quien lo dice es el Espíritu Santo para que crea lo que no puedes demostrarme. Yo, en efecto, profeso la fe católica y tengo la seguridad de que por ella he de llegar a la ciencia cierta; tú, en cambio, que intentas arruinar mi fe, comunícame la ciencia cierta, si puedes, para convencerme de que he creído temerariamente lo que he creído. Dos son las cosas que me presentas. Una: dices que es el Espíritu

didissima regna supra lucidam et beatam terram, ut a nullo umquam aut moueri aut concuti possint».

[210] *(17).* Haec mihi unde probaturus est, aut haec ipse unde cognouit? Noli me terrere paracleti nomine. Primo quia non credere incognita, sed certa cognoscere accessi a uobis ipsis factus timidior. Vos enim nostis, temere credentibus quam uehementer insultare soleatis, praesertim cum ipse, qui iam coeperit incerta narrare, plenam ac firmam scientiam paulo ante promiserit.

14 *(XIV).* Deinde quoniam, si mihi fides imperanda est, magis me terret illa scriptura, ubi lego uenisse spiritum sanctum et apostolos inspirasse (cf. Act 2,1ss), quibus eum dominus se missurum esse promiserat (cf. Io 14,16ss). Quapropter aut ea, quae dicit, proba mihi uera esse, ut ostendas, quae non possum credere, aut eum, qui dicit, proba mihi spiritum sanctum esse, ut credam, quae non potes ostendere. Ego namque catholicam fidem profiteor et per illam me ad certam scientiam peruenturum esse praesumo; tu uero, qui fidem meam labefactare conaris, certam scientiam trade, si potes, ut id, quod credidi, temere me credidisse conuincas. Duo sunt, quae mihi profers: unum, cum dicis

[34] Esta última frase la encontramos también en *Félix* I 17. Sobre el reino de la luz, véase Introducción general, p.47-48.
[35] Alusión a su época de escepticismo *(Conf* V 10,19).
[36] Un dato constante. Véase además el n.10; *Faust* XVIII 7.

Santo quien habla, y otra: afirmas que lo que dice es evidente. Una y otra cosa debí conocerlas de ti sin que me quedase duda alguna. Pero no soy avaro, muéstrame tan sólo una de ellas. Muéstrame que Manés es el Espíritu Santo y creeré que es verdad todo lo que dice, aunque ignore si es así; o muéstrame que es verdad todo lo que dice, y creeré que es el Espíritu Santo, aunque lo ignore. ¿Puedo comportarme contigo de forma más justa y benévola? Pero tú no eres capaz de mostrarme ni una cosa ni otra. No has elegido otra cosa sino alabar lo que crees tú y mofarte de lo que creo yo. Por tanto, si también yo, a mi vez, alabase lo que creo yo y me mofase de lo que crees tú, ¿qué piensas que deberíamos juzgar o hacer, sino abandonar a los que nos invitan a conocer con certeza y luego nos imponen el creer cosas inciertas, y seguir a quienes nos invitan a creer primero lo que aún no estamos capacitados para ver, a fin de que, aumentada nuestra capacidad por la misma fe [37], merezcamos comprender lo que creemos, iluminando y afianzando interiormente nuestra mente no ya hombres, sino el mismo Dios?

Y dado que pregunté ya cómo se prueba, pregunto ahora cómo lo conoció él. Si me dice que se lo reveló el Espíritu Santo y que Dios iluminó su mente, para conocer con certeza y evidencia lo que dice, él mismo está indicando la diferencia que existe entre conocer y creer [38]. En efecto, conoce aquel a quien

spiritum sanctum esse, qui loquitur, et alterum, cum dicis manifesta esse, quae loquitur. Vtrumque abs te sine ulla dubitatione cognoscere debui; sed non sum auarus, unum horum doce. Ostende, hunc esse spiritum sanctum, et credam uera esse, quae dicit, etiamsi nesciam; aut ostende uera esse, quae dicit, et credam spiritum sanctum esse, etiamsi nesciam. Numquid aequius aut beniuolentius tecum agi potest? Sed tu nec hoc nec illud uales ostendere. Nihil aliud elegisti nisi laudare, quod credis, et inridere, quod credo. Cum igitur etiam ego uicissim laudauero, quod credo et quod **[211]** credis, inrisero, quid putas nobis esse iudicandum quidue faciendum, nisi ut eos relinquamus, qui nos inuitant certa cognoscere et postea imperant, ut incerta credamus et eos sequamur, qui nos inuitant prius credere, quod nondum ualemus intueri, ut ipsa fide ualentiores facti, quod credimus, intellegere mereamur, non iam hominibus, sed ipso deo intrinsecus mentem nostram inluminante atque firmante?

(18). Et quoniam quaesiui, unde mihi probet, nunc quaero, unde ipse cognouerit. Si dicit sibi esse spiritu sancto reuelatum suamque mentem diuinitus inlustratam, ut ea, quae dicit, certa et manifesta cognosceret, ipse significat, quid intersit inter cognoscere et credere. Ipse enim

[37] Véase *Tratados sobre el evangelio de S. Juan* 68,3; *Conf* VI 4,6; *La Trinidad* VIII 4,6.
[38] Véase al respecto *Util* 11,25.

se le muestran esas cosas con toda claridad; en cambio, a aquellos a quienes se las relata, no les otorga el conocimiento, sino que les exhorta a que le crean. Y si alguien le da su asentimiento temerariamente, se hace maniqueo no ya conociendo cosas ciertas, sino creyendo otras inciertas. Así me engañó a mí en otro tiempo, cuando era un jovencito ignorante [39]. El no debió prometernos la ciencia, ni el conocimiento claro, ni el llegar sin duda alguna a aquello que se busca, sino más bien decir que a él se le había mostrado y que aquellos a quienes se les relatan debían de creerle en lo que ignoran. Pero si hubiese dicho tal cosa, ¿quién no le hubiese respondido: «Si tengo que creer cosas desconocidas, por qué no he de creer más bien aquellas que ya celebra el consenso de doctos e indoctos, y están ya afianzadas en todos los pueblos por una autoridad de gran peso?» [40] El, temiendo que se le arguyese de esa manera, cubre de nieblas a los ignorantes, primero prometiéndoles el conocimiento de cosas ciertas, y luego imponiéndoles la fe de cosas inciertas. Si se le dice que al menos haga saber que le fueron mostradas esas cosas, desfallece de idéntica manera y manda que creamos también eso. ¿Quién podrá soportar tan grande falacia y tamaña soberbia?

MANÉS NO DICE SÓLO COSAS INCIERTAS, SINO FALSAS

15. ¿Qué estoy diciendo? Con la ayuda de nuestro Dios y Señor, estoy afirmando que cuanto dice Manés no sólo es incierto, sino incluso falso. ¿Puede hallarse cosa más desdichada que esta superstición [41] que no sólo no muestra la ciencia y la verdad que promete, sino que afirma cosas que contradicen abiertamente a la ciencia y a la verdad? Esto aparecerá más claramente en lo que sigue. Dice así: «A una parte y a un lado de aquella tierra santa y luminosa [42] se hallaba la tierra de las tinieblas, profunda e inmensa por su grandeza, en la que habitaban los cuerpos ígneos, es decir, las razas pestíferas. Aquí existían tinieblas infinitas, brotando de la misma naturaleza, inmensas y con sus propios vástagos. Más allá de ellos estaban las aguas cenagosas y turbias con sus habitantes; dentro de ellas vientos horribles e impetuosos con su propio príncipe y padres. Dentro, a su vez, se hallaba la región del fuego, incorruptible, con sus jefes y naciones. De igual manera, más dentro, una raza llena de oscuridad y humo, en que moraba el cruel príncipe y jefe de todos, teniendo a su lado otros innumerables príncipes, de los cuales él era la mente y el origen. Estas fueron las cinco naturalezas de la tierra pestífera» [43].

Si hubiese dicho que la naturaleza de Dios era un cuerpo aéreo o incluso etéreo, sin duda se habrían reído de él todos los que son capaces de ver con cualquier mirada de una mente ya más serena la naturaleza de esa sabiduría y de la verdad, que no se extiende ni difunde por espacios de lugares, grande y magnífica sin mole alguna, no menor en una parte y mayor

cognoscit, cui apertissime ista monstrantur; eis autem, quibus haec narrat, non *(184)* cognitionem insinuat, sed credulitatem suadet. Cui quisquis temere consenserit, Manichaeus efficitur, non certa cognoscendo, sed incerta credendo, quales nos inperitos adulescentulos aliquando decepit. Debuit ergo non nobis polliceri scientiam neque manifestam cognitionem neque ad id, quod quaeritur, sine ulla ambiguitate peruentionem, sed dicere potius sibi esse ista monstrata, illos autem, quibus narrantur, credere sibi debere, quae nesciunt. Sed si hoc diceret, quis non ei responderet: si ergo incognita crediturus sum, cur non ea potius credam, quae iam consensione doctorum indoctorumque celebrantur et per omnes populos grauissima auctoritate firmata sunt? Hoc ille metuens ne sibi diceretur, offundit nebulas inperitis, primum pollicens rerum certarum cognitionem, postea et incertarum imperans fidem. Cui tamen si hoc dicatur, ut saltem uel sibi haec doceat esse monstrata, similiter deficit **[212]** et hoc quoque ut credamus iubet. Quis ferat tantam fallaciam tantamque superbiam?

15 *(XV.19).* Quid? Si non solum incerta, sed etiam falsa esse, quae dicit, deo et domino nostro mihi opitulante monstrauero. Quid infelicius ista superstitione inueniri potest, quae non modo non exhibet scientiam, quam promittit, atque ueritatem, sed ea dicit, quae uehementer sunt scientiae ueritatique contraria? Quod in sequentibus manifestius adparebit. Ita enim dicit: «Iuxta unam uero partem ac latus inlustris illius ac sanctae terrae erat tenebrarum terra profunda et inmensa magnitudine, in qua habitabant ignea corpora, genera scilicet pestifera. Hic infinitae tenebrae ex eadem manantes natura inaestimabiles cum propriis fetibus; ultra quas erant aquae caenosae ac turbidae cum suis inhabitatoribus; quarum interius uenti horribiles ac uehementes cum suo principe et genitoribus. Rursum regio ignea et corruptibilis cum suis ducibus et nationibus. Pari more introrsum gens caliginis ac fumi plena, in qua morabatur inmanis princeps omnium et dux habens circa se innumerabiles principes. Quorum omnium ipse erat mens atque origo: Haeque fuerunt naturae quinque terrae pestiferae».

(20). Si aerium uel etiam aetherium corpus diceret esse naturam dei, profecto inrideretur ab omnibus, qui sapientiae ueritatisque naturam per nulla spatia locorum distentam atque diffusam sine ulla mole magnam et magnificam nec in parte minorem et in parte maiorem, sed

[39] Agustín pone el atenuante de su poca edad para justificar hecho «tan irracional» como caer en el maniqueísmo.

[40] Sobre la autoridad de la Escritura, véase Introducción general, p.106ss.

[41] «Superstición» es un término frecuentemente usado por Agustín para designar su etapa maniquea: *Conf* IV 1,1; VI 7,12; *Contra los Académicos* I 1,3.

[42] Esta frase aparece también en *Félix* I 19.

[43] Sobre el reino de las tinieblas, véase Introducción general, p.48-49.

en otra, sino igual en todo al Padre sumo, que no tiene una cosa en un lugar y otra en otro, sino que está íntegro y presente en todas partes.

El alma, aunque inmutable, no se extiende espacialmente

16. Pero ¿qué diré acerca de la verdad y la sabiduría que sobrepasa a todas las potencias del alma, si la naturaleza del alma misma, cuya mutabilidad salta a la vista, no ocupa, con cierta mole propia, lugar en el espacio? Todo lo que posee algún volumen no puede sino ser menor en sus partes, teniendo una cosa en un lugar y otra en otro. En efecto, el dedo es menor que la mano entera y un dedo menor que dos y un dedo ocupa un lugar y otro dedo otro, y otro el resto de la mano. Esto lo vemos sólo en las moles articuladas de los cuerpos. Tampoco una parte de la tierra está donde se halla la otra, porque cada una tiene su propio lugar; y una parte menor de un líquido ocupa un lugar menor y una parte mayor otro mayor, y una parte de él está en el fondo del recipiente mientras que otra se halla al borde del mismo. Igualmente las partes del aire llenan cada una su lugar, y no puede darse que el aire del que está llena esta casa pueda tener consigo al mismo tiempo en la misma casa también el aire que tienen las vecinas. Respecto a la luz, una parte penetra por esta ventana, otra por aquélla, la mayor por la mayor y la menor por la menor. No puede darse en absoluto ningún cuerpo, celeste o

per omnia aequalem summo patri, nec aliud habentem hic et aliud alibi, sed ubique integram, **[213]** ubique praesentem qualicumque acie iam serenioris mentis intueri ualent.

16 *(XVI).* Sed quid dicam de ueritate atque sapientia, quae omnes potentias animae superat, *(185)* cum ipsius animae natura, quae mutabilis inuenitur, nullo modo locorum spatia quadam mole sua occupet? Quicquid enim qualibet crassitudine est, non potest nisi minui per partes habendo aliud hic et aliud alibi. Minor est enim digitus quam tota manus et minor est digitus unus quam duo et alibi est iste digitus, alibi ille, alibi cetera manus. Quod non solum in molibus corporum articulatis uidemus, sed etiam terrae pars ista non est ibi, ubi illa, quia suum locum quaeque obtinet; et pars umoris minor minore et maior maiore loco est; et alia pars est circa fundum, alia circa oras poculi. Similiter aeris partes suos quaeque inplent locos. Nec fieri potest, ut aer, quo inpletur haec domus, simul secum in eadem domo habere possit etiam illum aerem, quem uicini habent. Lucisque ipsius alia pars infunditur per hanc fenestram, alia per illam, et maior per maiorem, per minorem autem minor. Nec omnino potest esse aliquod corpus siue caeleste siue terrestre

terrestre, gaseoso o líquido, que no sea menor en una parte que en la totalidad, ni puede tener tampoco al mismo tiempo una parte en el lugar de otra, sino que al tener una en un sitio y otra en otro, se extiende gracias a su mole distante por lugares espaciales y divisible o, por decir así, seccionable.

La naturaleza del alma, en cambio, aunque no se considere aquella su facultad por la que comprende la verdad, sino aquella otra inferior mediante la cual contiene el cuerpo y siente en él, en ningún modo se da que se extienda por el espacio en virtud de mole alguna. Ella está presente a sí misma en su totalidad en cada una de sus partes, puesto que siente toda ella en cada una de ellas, ni una parte de ella es menor en el dedo y mayor en el brazo, en la proporción en que el dedo es menor que el brazo, sino que en todo lugar es igual, porque en todo lugar está entera. Cuando se toca a un dedo, el alma no siente mediante el cuerpo entero y, sin embargo, siente toda entera. Aquel contacto no se le oculta a ella entera, cosa que no sería posible si ella no estuviese presente a sí misma toda entera. Ni estaría presente a sí misma entera cuando se toca el dedo y siente en el dedo, de forma que abandone el resto del cuerpo para concentrarse en aquel único lugar en que siente. Antes bien, cuando toda ella siente en el dedo de la mano, si se toca otro lugar en el pie, no deja de sentir toda ella en tal lugar. Y si ella está entera al mismo tiempo en los distintos lugares, alejados unos de otros, sin abandonar a uno para estar entera en otro, ni tiene uno y otro en modo de tener aquí una parte y allí otra, sino que es capaz de mostrarse toda entera al mismo tiempo en los distintos lugares; como siente entera en

siue aerium siue umidum, quod non minus sit in parte quam in toto; neque ullo modo possit in loco huius partis simul habere aliam partem, sed aliud hic et aliud alibi habens per quaelibet spatia locorum distanti et diuidua, uel potius, ut ita dicam, sectili mole distenditur. Animae uero natura, etiamsi non illa eius potentia consideretur, qua intellegit ueritatem, sed illa inferior, qua continet corpus et sentit in corpore, nullo modo inuenitur locorum spatiis aliqua mole distendi. Nam singulis sui corporis parti**[214]**culis tota praesto est, cum tota sentit in singulis; nec minor pars eius in digito est et maior in brachio, sicut ipse digitus brachio minor est, sed ubique tanta est, quia ubique tota est. Cum enim tangitur digitus, non per totum corpus sentit, et tamen tota sentit. Totam enim tactus ille non latet; quod non fieret, nisi tota praesto esset. Nec sic tota praesto est, cum tangitur digitus et sentit in digito, ut ceterum deserat corpus et sese ad unum illum locum, in quo sentit, adglomeret. Sed cum tota sentit in digito manus, si alius locus tangatur in pede, nec ibi desinit tota sentire. Atque ita in singulis distantibus locis tota simul adest, non unum deserens, ut in altero tota sit, neque ita utrumque tenens, ut aliam partem hic habeat et alibi aliam, sed

cada uno de ellos, muestra con suficiencia que no está ligada al espacio.

Capacidad de la memoria

17. ¿Qué decir? Si pensamos en su memoria, no la referida a las realidades inteligibles, sino la referida a estas corpóreas que vemos que tienen también las bestias —pues los jumentos caminan sin equivocarse por los parajes conocidos, las bestias vuelven a sus madrigueras, los perros reconocen los cuerpos de sus amos y durmiendo emiten sonidos y a veces hasta rompen a ladrar, cosa que no padrían hacer si no hallasen en su memoria las imágenes de las cosas vistas o de algún modo percibidas por el cuerpo—, ¿quién será capaz de considerar como se merece de dónde se toman esas imágenes, dónde se tienen y de dónde se forman? En efecto, si no pudiesen ser mayores de lo que admite el volumen de nuestro cuerpo, alguien podría decir que el alma forma y guarda esas imágenes en los espacios interiores de su cuerpo dentro del cual ella misma se encuentra. Mas, no obstante que el cuerpo ocupa una pequeñísima parte de la tierra, el alma quiso formar imágenes de las inmensas regiones del cielo y de la tierra, para las cuales no resulta estrecha ni cuando se van o se suceden en tropel; por aquí muestra que ella no estaba extendida por lugares, puesto que no son las imágenes de esos lugares ingentes las que en cierto modo la acogen a ella, sino ella a esas imágenes, no en seno alguno, sino en virtud de una fuerza y poder admirable por la que está capacitada para añadirles o quitarles algo,

sufficiens exhibere se singulis locis simul totam, quoniam tota sentit in singulis satis ostendit se locorum spatiis non teneri.

17 *(XVII).* Quid? Si eius memoriam cogitemus non rerum intellegibilium, sed harum corporearum, quam et bestiae habere sentiuntur —nam et per loca nota sine errore iumenta pergunt et cubilia sua bestiae repetunt, et canes dominorum suorum corpora recognoscunt et dormientes plerumque inmurmurant et in latratum aliquando erumpunt, quod nullo modo possent, nisi in eorum memoria uisarum rerum uel per corpus utcumque sensarum uersarentur imagines *(186)*— quis digne cogitet, ubi capiantur istae imagines, ubi gestentur uel ubi formentur? Si enim non possent esse maiores quam nostri corporis quantitas teneret, diceret aliquis intra ipsa sui corporis spatia, quibus et illa concluditur, has imagines animam figurare atque seruare. Nunc uero cum perexiguam terrae partem occupet corpus, inmensarum regionum et caeli ac terrae imagines animus uoluit, quibus cateruatim discedentibus **[215]** et succedentibus non fit angustus, atque hinc se ostendit non diffusum esse per locos, quia maximorum locorum imaginibus non quasi capitur, sed potius eas capit, non sinu aliquo, sed ui potentiaque ineffabili, qua

reducirlas a muy poco o extenderlas y ordenarlas por espacios inmensos, según quiera, y cambiarlas, multiplicarlas y reducirlas de nuevo a muy pocas o a una sola.

El alma juzga de la verdad de las cosas y de sí misma

18. ¿Qué he de decir ya de aquella facultad por la que se comprende la verdad y por la que resiste con gran vivacidad a estas mismas imágenes, figuras obtenidas mediante los sentidos del cuerpo, que se le ofrecen como si fuesen verdad? Mediante ella se ve que una es, por ejemplo, la auténtica Cartago y otra la que se crea con la imaginación, modificándola con suma facilidad según su capricho. De ella proceden fácilmente mundos innumerables por los que vagó sin límite la imaginación de Epicuro; y, para no alargarme, de ella procede fácilmente también esa tierra de la luz difusa por espacios infinitos y los cinco antros de la raza de las tinieblas con sus habitantes, en los que las fantasías de Manés osaron usurpar para sí el nombre de la verdad. ¿Qué cosa es, pues, esa facultad que discierne todo esto? Sea lo grande que sea, es mayor que todas estas cosas y se piensa en ella sin necesidad de imaginarla. Halla espacios para ella, si puedes; extiéndela por lugares y alárgala con la hinchazón de una mole infinita. Si piensas bien, no lo puedes hacer. Cualquier cosa que se te ocurra, con la misma imaginación juzgas que se puede dividir en partes y haces unas mayores, otras menores, a tu gusto. Y ves también que eso mismo con lo que juzgas tales cosas es superior a ellas,

licet eis et addere quodlibet et detrahere et in angustum eas contrahere et per inmensa expandere et ordinare, ut uelit, et perturbare et multiplicare et ad paucitatem singularitatemue redigere.

18 *(XVIII).* Quid iam de illa loquar potentia, qua intellegitur ueritas, qua istis ipsis, quae de corporis sensu haustae figurantur, imaginibus sese pro ueritate obponentibus magna uiuacitate resistitur? Qua uidetur aliam uerbi gratia ueram esse Karthaginem, aliam, quam cogitans fingit et pro suo arbitrio tota facilitate conmutat, ex eadem uenire facilitate innumerabiles mundos, in quibus Epicuri cogitatio innumerabiliter peregrinata est, et, ne multa consecter, ex eadem uenire facilitate istam terram lucis per spatia infinita diffusam et quinque antra gentis tenebrarum cum habitatoribus suis, in quibus Manichaei phantasmata ueritatis sibi nomen ausa sunt usurpare. Quid est ergo haec potentia, quae ista discernit? Profecto quantacumque sit, et his omnibus maior est et sine ulla tali rerum imaginatione cogitatur. Huic inueni spatia, si potes, hanc diffunde per locos, hanc infinitae molis tumore distende. Profecto si bene cogitas, non potes. Quicquid enim tale tibi occurrerit, iudicas ipsa cogitatione secari posse per partes facisque ibi aliam partem

no por altura local, sino por la dignidad que le otorgan sus posibilidades.

SI EL ALMA NO SE EXTIENDE EN EL ESPACIO, MENOS DIOS

19. Por lo tanto, si experimentas que el alma, tantas veces mudable ya por la turba de los distintos quereres, ya por los afectos que ceden ante la abundancia o escasez de cosas, ya por los mismos innumerables juegos de las fantasías, ya porque se olvida y se acuerda, sabe o es ignorante; si experimentamos que el alma, tan mudable, como dije, por estos y otros movimientos parecidos, no se difunde ni extiende por lugares, sino que sobrepasa a todos esos espacios por la vivacidad de su poder, ¿qué se puede pensar o cómo valorar al mismo Dios, quien permaneciendo intocado e inmutable por encima de todas las mentes racionales, da a cada uno lo que se le ha de dar? Al alma le es más fácil hablarle que verlo, y habla de él tanto menos cuanto más puramente es capaz de verlo. Si, como vociferan las imaginaciones de los maniqueos, se extiende, limitado localmente por una parte, mientras por las demás es infinito, entonces las partes que hay en él, por grandes que sean, y sus innumerables fragmentos podrían ser medidas unas como mayores y otras como menores, según el capricho de quien las imagina. Por ejemplo, una parte de dos pies sería menor en ocho pies respecto a otra que tuviese diez. Así acontece necesariamente a todas las naturalezas que, extendidas por tales espacios, no pueden hallarse enteras en todas

minorem, aliam maiorem, quantum placet; illud autem ipsum, quo ista iudicas, cernis esse supra ista, non loci altitudine, sed potentiae dignitate.

[216] 19 *(XIX.21).* Quare si animam totiens mutabilem siue uariarum uoluntatum turba siue adfectibus pro rerum copia uel inopia sese flectentibus siue ipsis innumerabilibus ludis phantasmatum siue obliuione et memoria siue doctrina et inperitia: si ergo animam, ut dixi, his atque huiusmodi motionibus totiens mutabilem sentis non diffundi extendique per locos, sed omnia talia spatia potentiae uiuacitate superare, quid de ipso deo cogitandum aut existimandum est, qui supra omnes rationales mentes inconcussus atque incommutabilis manens tribuit, quod cuique tribuendum est? Quem facilius eloqui audet anima quam uidere, et quem tanto minus eloquitur, quanto sincerius uidere potuerit. Qui tamen, si, ut Manichaeorum phantasmata perstrepunt, locorum ex una parte determinato, ex aliis inmenso spatio ten*(187)*deretur, quantaelibet in eo particulae et innumerabilia frusta alia maiora, alia minora pro cogitantis arbitrio metirentur, ut bipedalis in eo uerbi gratia pars octo partibus minor esset quam decempedalis. Id enim necesse est contingat omnibus

partes. Nada de esto se halla en el alma, y quienes no son capaces de comprenderlo piensan del alma algo que no corresponde a su forma de ser, e inadecuado.

FANTASÍAS SOBRE LA DOBLE TIERRA

20. Sin embargo, quizá no haya que obrar así con los espíritus carnales, y sea preferible descender al nivel de las ideas de aquellos que o no se atreven o no pueden alcanzar con su mente la naturaleza incorpórea y espiritual, de forma que ni siquiera reflexionan con el pensamiento sobre su propio pensamiento, y no advierten que, sin espacio alguno de lugar, juzga sobre los mismos espacios locales. Descendamos, pues, hasta el nivel de sus ideas y preguntémosles, junto a qué «parte» y a qué «lado de aquella tierra luminosa y santa» —como dice Manés— «estaba la tierra de las tinieblas». Dice así: «A una parte y a un lado», sin indicar a qué parte o a qué lado, si el derecho o el izquierdo. Pero, elijan el que elijan, es a todas luces claro que no puede hablarse de un lado sino donde hay un segundo lado. En cambio, donde hay tres o más lados, o bien se concibe el ámbito de una figura como limitado por todas partes, o, si aparece como ilimitado por alguna de sus partes, es de todo punto necesario que tenga límites allí donde se habla de lados. Si a un lado estaba la tierra de las tinieblas, digan, pues, qué limitaba con la tierra de la luz en el otro u otros lados. No lo dicen; pero cuando se les fuerza a ello, afirman que los restantes lados de la que llaman tierra de la luz son infinitos, o

naturis, quae per talia spatia diffusae ubique totae esse non possunt, quod in ipsa anima non inuenitur et ab eis, qui haec considerare non ualent, deformiter de illa et turpiter creditur.

20 *(XX.22).* Verumtamen cum carnalibus animis fortasse non sic agendum est, sed descendendum est potius ad eorum cogitationes, qui naturam incorpoream et spiritalem cogitando persequi uel non audent uel nondum ualent, ita ut nec ipsam cogitationem suam eadem cogitatione considerent et inueniant eam nullo locorum spatio de ipsis locorum spatiis iudicantem. **[217]** Descendamus ergo ad eorum sensus et quaeramus ab eis, «iuxta» quam «partem» aut auxta quod «latus», sicut Manichaeus dicit, «inlustris illius ac sanctae terrae erat tenebrarum terra». Dicit enim: «Iuxta unam partem ac latus», nec dicit, quam partem uel quod latus, dextrum an sinistrum. Sed quodlibet eligant, illud certe manifestum est non dici unum latus, nisi ubi est alterum latus. Vbi autem uel tria uel plura sunt latera, aut figurae ambitus intellegitur undique terminatus aut, si ex aliqua parte in inmensum patet, ex iis tamen, quae latera dicuntur, necesse est finiatur. Dicant ergo, ex alio latere uel ex aliis lateribus quid adiungebatur terrae lucis, si ex uno latere erat gens

sea que se extienden por espacios ilimitados y ningún fin les acota. No comprenden que en este caso ya no hay lados, y esto es evidente a cualquier persona por tarda de ingenio que sea; pues sólo habría lados si estuviese acotado por límites. ¿Y qué me importa, dice, el que no haya lados? Al decir «a una parte y a un lado», estabas obligado a pensar también en una segunda o más partes o lados. Si sólo había un lado, debió haber dicho «al lado», no «a un lado». Así, refiriéndonos a nuestro cuerpo, decimos que algo está junto a un ojo porque hay un segundo, o junto a una tetilla porque hay otra. Si, en cambio, decimos «junto a una nariz» o «junto a un ombligo» se reirán de nosotros doctos e indoctos, puesto que no hay más que una y uno. Pero no te apuro con palabras, pues quizá al decir un lado quisiste indicar el único lado.

La tierra de la luz sería corpórea...

21. ¿Qué había, pues, confinando con aquel lado de la tierra a la que llamas luminosa y santa? «La tierra de las tinieblas», responde. ¿Qué has dicho? Respecto a esta tierra me concedes al menos que era corpórea. No puedes no concederlo, puesto que proclamas que todos los cuerpos traen su origen de ella. Entonces ¿qué?, os pregunto. Aunque seáis hombres rudos y carnales, ¿no habéis advertido alguna vez que estas dos tierras no pueden confinar la una con la otra si no son ambas corpóreas? Si ello es así, ¿por qué se nos decía a nosotros, salidos del camino por no sé qué ceguera, que sólo la tierra de las tinieblas había sido o era corpórea, mientras que había que creer que la llamada por vosotros tierra de la luz era incorpórea y espiritual? Despertemos ya, hombres buenos, y, al menos una vez avisados, advirtamos, cosa facilísima, que dos tierras no pueden confinar por sus lados a no ser que sean cuerpos.

Si también para esto somos duros y torpes, pregunto si la tierra de las tinieblas tuvo igualmente sólo un lado y en el resto era infinita como la tierra de la luz. No lo creen así, pues temen que parezca igual a Dios. Mantienen que carece de límites en profundidad y en longitud, mientras que por encima existe el vacío infinito. Y para que no parezca que la tierra de las tinieblas es simple respecto a la de la luz que es doble, la limitan todavía por dos lados. Con este ejemplo se puede ver más fácilmente lo dicho: piensa en una hogaza de pan hecha con cuatro partes en forma de cruz, tres de las cuales fueran blancas y una negra. Ahora elimina toda distinción de las tres partes blancas e *imagínalas infinitas en las tres direcciones:* hacia arriba, hacia abajo y hacia atrás. Así creen ellos que es la tierra de la luz. El otro cuarto, de color negro, imagínalo infinito hacia abajo y hacia atrás, pero teniendo encima de sí un vacío inmenso: así piensan que es la tierra de las tinieblas. Estas cosas las revelan, como si fueran secretos, a quienes ponen suma atención e investigan con afán.

tenebrarum? Non dicunt; sed cum premuntur, ut dicant, infinita esse dicunt alia latera terrae illius, quam lucis uocant, id est per infinita spatia distendi et nullo fine cohiberi. Nec intellegunt iam non esse latera, quod quibusuis tardis ingeniis apertissimum est; tunc enim essent latera, si finibus suis terminarentur. Quid ad me, inquit, si non sunt latera? Sed cum diceres «iuxta unam partem ac latus», aliam quoque partem siue partes et aliud latus siue latera cogebas intellegi. Nam si unum tantum latus erat, tantum iuxta latus dici debuit, non «iuxta unum latus». Sicut in nostro corpore recte dicimus esse aliquid iuxta unum oculum, quia est alter oculus, aut iuxta unam mamillam, quia est altera. Si autem dicamus iuxta unum nasum aut iuxta unum umbilicum, cum alius non sit, et a doctis et ab indoctis ridebimur. Sed non te uerbis premo; fortassis enim unum quasi unicum appellare uoluisti.

[218] 21 *(XXI).* Quid erat ergo iuxta illud latus terrae, quam inlustrem ac sanctam uocas? «Terra, inquit, tenebrarum». Quid? De ista terra saltem concedis, quod corporea erat. Necesse est te hoc dicere, quandoquidem omnia corpora inde adseris originem ducere. Quid ergo? Quaeso, quamuis tardi, *(188)* quamuis carnales homines, ne hoc quidem aliquando animaduertitis, quod lateribus sibi iungi utraque ista terra non posset, nisi esset utraque corporea? Cur ergo nobis dicebatur nescio qua caecitate peruersis tenebrarum tantum terram fuisse uel esse corpoream, illam uero, quae terra luminis diceretur, incorpoream et spiritalem credi oportere? Expergiscamur aliquando homines boni et saltem admoniti, quod facillimum est, adtendamus duas terras sibi lateribus non posse coniungi, nisi utrumque sit corpus.

(23). Aut si ad ista etiam crassi et tardi sumus, quaero, utrum et ipsa terra tenebrarum unum latus habuerit et cetera infinita sicut terra lucis. Non ita credunt; timent enim, ne deo uideatur aequalis. Dicunt ergo illam per profundum inmensam et per longum, sursum uersus autem supra illam spatia infinitae inanitatis adfirmant. Et ne ipsa uel simplum, terra autem luminis duplum tenere uideatur, angustant eam a duobus etiam lateribus. Tamquam si unus panis —sic enim, quod dicitur, facilius uideri potest— in quadras quattuor decussatim formetur, in quibus tres sint candidae, una nigra; modo de tribus candidis tolle distinctionem et fac illas et sursum **[219]** uersus et deorsum uersus et undique retro infinitas: sic ab eis esse creditur terra lucis. Illam uero nigram quadram fac deorsum uersus et retro infinitam, supra se autem inmensam inanitatem habere: sic opinantur esse terram tenebrarum. Sed haec nimis adtendis et studiose inquirentibus quasi secreta demonstrant,

Figuración plástica

22. Sin embargo, si ello es así, resulta que a la tierra de las tinieblas la toca la tierra de la luz por dos lados; y si la toca por dos lados, también ella toca a la otra por dos lados. Ciertamente, «a un lado estaba la tierra de las tinieblas».

Luego aparece también cuán fea es la forma que posee la tierra de la luz: como la de una pezuña hendida por una cierta cuña [44] negra que se estrecha en dirección hacia abajo, limitada solamente por el lugar por donde está hendida, abierta y descubierta por arriba, interponiéndose el vacío. Todo el espacio que está por encima de la superficie de la tierra de las tinieblas es infinito. Además, ¡cuánto mejor resulta ser la forma de la tierra de las tinieblas! Si ella hiende, la otra es hendida; si ella se introduce, la otra se entreabre; ella no deja en sí espacio alguno vacío, la otra únicamente no está hueca por la parte inferior, en que la llena la cuña enemiga. Así pues, los hombres ignorantes y avaros, al tributar un mayor honor a la multitud de partes que a la unidad, hasta el punto de atribuir seis partes a la tierra de la luz, tres hacia abajo y tres hacia arriba, prefirieron que la tierra de la luz fuese penetrada, antes que fuese ella la que penetrase en la otra. Con tal figuración, aunque nieguen que se halle mezclada, no pueden negar que haya sido penetrada.

22 *(XXII).* Verumtamen si ita est, adparet terram tenebrarum a terra lucis duobus lateribus tangi; et utique si duobus tangitur, duobus etiam tangit. «Certe iuxta unum latus erat terra tenebrarum».
(24). Deinde quam foeda figura terrae lucis adparet, tamquam fissa ungula nigro quodam cuneo subter artato, illac tantum finita, qua finditur, hians etiam et patens desuper interposito inani, quicquid a superficie terrae tenebrarum sursum uersus inmensum est. Quam deinde melior ipsius terrae tenebrarum figura ostenditur, si quidem illa findit, haec finditur; illa inseritur, haec interpatet: illa in se nulli inanitati dat locum, haec ab inferiore tantum parte laxa non est, qua hostili cuneo subinpletur. Indocti ergo homines et auari cum maiorem honorem tribuunt multitudini partium quam unitati, ut sex partes darent terrae lucis, tres deorsum uersus, tres sursum uersus, maluerunt penetrari terram lucis quam penetrare. Tali *(189)* enim figura etsi conmixtam negant, penetratam tamen negare non possunt.

[44] En los escritos de Agustín la imagen del *cuneus* había aparecido ya en la obra *La verdadera religión* 49,96 y volverá a aparecer en *Faust* IV 2. Al respecto escribe F. Décret: «Teniendo en cuenta que la imagen es habitual en la pluma del antiguo oyente (Agustín), es probable que este *cuneus* haya sido una comparación técnica que formaba parte de la terminología de la secta en Africa» *(L'Afrique...* II p.240 n.30).

El antropomorfismo, más tolerable que el maniqueísmo

23. Establece ahora la comparación no con los varones espirituales de la fe católica, en quienes el alma, en la medida en que le es posible en esta vida, ve que la sustancia y la naturaleza divina no se extiende por lugar alguno, ni tiene figura mensurable por líneas; establece la comparación con los que entre nosotros son carnales y párvulos, quienes, cuando oyen que se mencionan en alegoría algunos miembros del cuerpo humano referidos a Dios —cual los ojos o los oídos—, acostumbran a imaginarse a Dios, según la libertad que les concede su imaginación, con figura de cuerpo humano; compara ya a éstos con aquellos maniqueos que suelen descubrir estas vaciedades, como si fueran grandes secretos, a los hombres atentos y curiosos, y considera qué pensamientos son más tolerables y honestos referidos a Dios: si aquellos que le creen con forma humana dotada de la suma dignidad en su género, o la de aquellos otros que le creen difuso con una mole infinita, pero no en todas las direcciones, sino infinito y sólido por tres de sus cuartos, y por la otra, en cambio, hueco por arriba a causa del vacío y por abajo penetrado por la cuña de la tierra de las tinieblas. O, si es mejor decirlo así, abierto por arriba por su propia naturaleza y penetrado por abajo por una naturaleza extraña.

Mira que yo me río contigo de los hombres carnales que aún no pueden pensar las realidades espirituales y consideran que Dios tiene figura humana; ríete también tú conmigo, si

23 *(XXIII.25).* Confer nunc non spiritales catholicae fidei uiros, in quibus quantum in hac uita animus potest, cernit substantiam naturamque diuinam nullis locorum spatiis tendi, nullis liniamentorum dimensionibus figurari, sed confer carnales et par**[220]**uulos nostros, qui solent auditis in allegoria membris quibusdam corporis nostri —uelut cum dicuntur oculi dei et aures dei, solent deum sibi libertate phantasmatis corporis humani specie figurare—: hos confer iam illis Manichaeis, qui solent istas nugas intentis et curiosis hominibus quasi magna secreta describere, et considera, qui tolerabilius et honestius de deo sentiant: utrum ii, qui eum forma humana summa dignitate in suo genere praedita cogitant, an ii, qui eum infinita mole diffusum, non tamen undique, sed tribus quadris infinitum atque condensum, ex una uero fissum, patentem, hiantem, laxum superius inanitate, cuneatum inferius terra tenebrarum, uel, si ita melius est dicere, apertum superius natura propria, intratum inferius aliena. Ecce, ego tecum derideo carnales homines, qui nondum possunt spiritalia cogitare humana forma deum existimantes; deride et tu mecum, si potes, eos, qui tam deformem turpemque fissuram uel

puedes, de aquellos que se imaginan, con un pensamiento mucho más miserable, una fisura o rotura tan deforme y vergonzosa de Dios, tan huecamente abierta por arriba, tan deshonestamente tapada por abajo. Además, existe esta diferencia: estos hombres carnales que consideran a Dios con forma humana, si, contentos con estar en el seno de la Iglesia católica, aunque hayan de ser alimentados con leche, no se precipitan en opiniones temerarias, antes bien nutren en ella el piadoso deseo de buscar, en ella piden para recibir, en ella llaman para que se les abra, comienzan a comprender en sentido espiritual las alegorías y palabras de las Escrituras. Y poco a poco advierten que, de forma congruente, bajo el nombre de oídos, ojos, manos, pies o incluso alas y plumas, según los lugares; o bajo el nombre también de escudo, espada, yelmo se indican los poderes divinos. Cuanto más progresan en esa inteligencia, tanto más se afianzan en su ser católicos; los maniqueos, en cambio, cuando abandonan tal representación imaginaria, no podrán ser ya maniqueos. Atribuyen a su fundador, como alabanza casi exclusiva y excelsa, el que a él, que había de venir en último lugar, le estaban reservados, para que los descifrase y descubriese, los misterios divinos que los antiguos dejaron en sus libros en sentido figurado. Y, en consecuencia, afirman que detrás de él ya no ha de venir ningún otro doctor enviado por Dios, dado que él, Manés, no expresó nada mediante símbolos y alegorías, antes bien fue él quien reveló las de los antiguos y mostró lo suyo de forma clara y manifiesta [45]. Los maniqueos,

scissuram dei, tam inaniter supra hiulcam, tam inhoneste infra obturatam multum miserabili cogitatione imaginantur, cum hoc etiam intersit, quod isti carnales, qui humana forma deum cogitant, si ecclesiae catholicae gremio contenti cum lacte nutriendi sunt. Non se in temerarias opiniones praecipitent. Sed ibi studium pium quaerendi nutriant, ibi petant, ut accipiant, ibi pulsent, ut eis aperiatur, incipiunt spiritaliter allegorias parabolasque scripturarum intellegere et paulatim sapere diuinas potentias congruenter alibi aurium, alibi oculorum, alibi manuum uel pedum uel etiam alarum atque pennarum, scuti quoque et gladii et galeae ceterarumque talium innumerabilium rerum nomine enuntiari. Qua intellegentia quanto magis proficiunt, tanto magis catholici esse firmantur; Manichaei uero quando figurae **[221]** illius imaginationem reliquerint, Manichaei esse non poterunt. Hoc enim quasi proprium atque praecelsum auctoris sui laudibus tribuunt, quod dicunt illa, quae ab antiquis figurate in libris diuina mysteria posita sunt, huic, qui ultimus uenturus erat, soluenda et demonstranda esse seruata, et propterea post istum iam neminem doctorem diuinitus esse uenturum, quia nihil iste per

[45] Agustín interpreta literalmente el mito maniqueo, como Fausto y otros habían interpretado el AT, contra lo que Agustín siempre protestó. Mas, para defender su postura, insiste en que los maniqueos no tienen razones para recurrir a la exégesis alegórica de los textos de su fundador, puesto que Manés, en cuanto último enviado

pues, no tienen posibilidad de recurrir a interpretaciones distintas cuando se leen estas palabras de su fundador: «A una parte y a un lado de aquella tierra santa y luminosa estaba la tierra de las tinieblas». Adondequiera que se vuelvan, necesariamente irán a parar a fisuras o abruptas divisiones y uniones, o a torpísimas apoyaturas, forzados por la miseria de sus imaginaciones. Creer esto, no digo ya de la naturaleza inmutable de Dios, sino de cualquier naturaleza incorpórea, aunque sea mutable, cual es el alma, es el colmo de la miseria. Y, sin embargo, si no me fuera posible dirigir mi mirada hacia las realidades superiores ni encauzar mis pensamientos de las falsas imaginaciones, que llevo fijas en la memoria y que entraron a través de los sentidos corpóreos, hacia la libertad y pureza de la naturaleza espiritual, ¿no sería preferible que considerase a Dios en forma de cuerpo humano, antes que adosarle aquella cuña negra a su fisura en su parte inferior y, no hallando con qué tapar la vastísima apertura superior, dejarla descubierta y abierta con un inmenso vacío? ¿Qué hay más horroroso que esta opinión? ¿Qué puede afirmarse o inventarse más tenebroso que este error?

figuras et allegorias dixerit, cum et antiquorum, quae talia fuerant, aperiret et sua enodate manifesteque monstraret. Non habent ergo isti, ad quas interpretationes reuertantur, cum illis de auctore suo legitur: «Iuxta unam uero partem ac latus inlu*(190)*stris illius ac sanctae terrae erat tenebrarum terra». Quocumque se uerterint, necesse est, ut phantasmatum suorum miseria coartati in scissuras aut abruptas praecisiones et iuncturas, aut fulturas turpissimas incidant quas non dicam de incommutabili natura dei, sed de omni natura incorporea quamuis mutabili, sicut est anima, miserrimum est credere. Et tamen, si non possem me intendere ad superiora neque cogitationes meas a falsis imaginationibus, quas per sensus corporeos memoria fixas gero, in libertatem ac sinceritatem naturae spiritalis euoluere, quanto melius humani corporis forma deum cogitarem, quam illum nigrum cuneum scissurae inferiori eius adfigerem superioremque uastissimam laxitatem non inueniens, unde oppilarem, sic inmensa inanitate patentem et hiantem relinquerem? Quid ista opinione foedius? Quid tenebrosius hoc errore dici aut fingi potest?

de Dios, prometió hablar con total claridad y descifrar todos los enigmas de los escritores sagrados que le habían precedido. En su réplica a Fausto escribe así: «Y no puedes afirmar que esto (la descripción del rey de la luz) haya sido escrito o mostrado para expresar algún significado místico, puesto que tú acostumbras a alabar a Manés sobre todo porque te ha presentado la verdad desnuda y nítida, sin el velo de las figuras» (*Faust* XV 5).

El número de naturalezas en la imaginación de Manés

24. Dado que leo: «Dios Padre y sus reinos fundados sobre la tierra lúcida y bienaventurada», quiero que se me diga si el Padre, sus reinos y la tierra, son de una misma sustancia. Si ello es así, aquella cuña de la raza de las tinieblas no hiende y penetra —lo que sería enormemente vergonzoso por su inefable deformidad— otra naturaleza que sería como el cuerpo de Dios, sino que hendiría y penetraría justamente a la misma naturaleza de Dios.

Os ruego que penséis estas cosas, puesto que sois hombres. Os lo ruego: pensad en ellas y huid de ellas; arrancad y expulsad de vuestra fe los sacrilegios de tales fantasmas, rasgando, si es posible, vuestros corazones. ¿O vais a decir que aquellas tres realidades no son de una e idéntica naturaleza, sino que el Padre es de una, los reinos de otra y la tierra de otra, de forma que cada una de estas tres realidades tenga su naturaleza y sustancias distintas y ordenadas según los grados del ser? Si esto es así, Manés debía haber pregonado no dos, sino cuatro naturalezas. Si, por el contrario, el Padre y sus reinos tienen una única naturaleza, y la tierra otra distinta, tenía que haber hablado de tres. O, si prefirió hablar de dos porque la tierra de las tinieblas no pertenece a Dios, pregunto cómo pertenece a Dios la tierra de la luz. Pues si tiene una naturaleza diversa, y Dios no la engendró ni la hizo, no pertenece a él y sus reinos se ubican en otro ajeno. O si pertenecen a él por su cercanía, ha de pertenecerle también la tierra de las tinieblas

24 *(XXIV.26).* Deinde uolo mihi dicatur, quoniam lego deum patrem et supra lucidam beatamque terram fundata regna eius, utrum **[222]** unius et eiusdem substantiae atque naturae sint et pater et regna eius et terra. Quod si ita est, iam non quasi aliam naturam, quod quasi corpus sit dei, cuneus ille gentis tenebrarum diffindit et penetrat —quod quidem ipsum esset ineffabili deformitate turpissimum— sed ipsam omnino naturam dei cuneus ille terrae tenebrarum diffindit et penetrat. Rogo, cogitate ista, homines estis, rogo, cogitate ista et fugite taliumque phantasmatum sacrilegia dilaniatis, si fieri potest, pectoribus de fide uestra eradicate atque propellite. An dicturi estis non unius eiusdemque naturae illa tria esse, sed alterius patrem, alterius regna, alterius terram, ut suas naturas atque substantias habeant singula diuersas et excellentiae gradibus ordinatas? Quod si uerum est, non duas, sed quattuor naturas Manichaeus praedicare debuerat. Si autem unam naturam habet pater et regna, terra uero sola diuersam, tres naturae fuerant praedicandae. Aut si propterea duas dicere maluit, quia terra tenebrarum non pertinet

que no sólo toca a la tierra de la luz por su cercanía, sino que la surca penetrando en ella. Si, por el contrario, la engendró, no es lógico pensar que tenga una naturaleza diversa. Lo correcto es creer que lo que ha engendrado Dios es lo mismo que es Dios, como se cree en la Iglesia católica acerca del Hijo unigénito. Así la necesidad os convoca a la torpeza detestable y aborrecible de pensar que aquella cuña negra no hiende a otra tierra como distinta, sino a la misma naturaleza de Dios. Porque si Dios no la engendró, sino que la hizo, pregunto de qué la hizo. Si la hizo de sí mismo, ¿qué otra cosa es esto sino engendrar? Si la hizo de alguna otra naturaleza, pregunto si era buena o mala. Si era buena, existía alguna naturaleza buena que no pertenecía a Dios, cosa que absolutamente no os atreveréis a afirmar. Si, al revés, era mala, aquella raza de las tinieblas no era la única naturaleza mala. ¿O acaso había tomado Dios con anterioridad alguna parte de ella, que habría convertido en tierra de luz y sobre la cual habría establecido sus reinos? Entonces la habría hecho de ella entera, para que desde entonces ya no existiera naturaleza mala alguna [46]. Y si no hizo la tierra de la luz de una sustancia ajena, sólo queda que la haya hecho de la nada.

ad deum, quaero, quomodo ad deum lucis terra pertineat. Si enim et naturam habet diuersam et non eam genuit neque fecit, non ad eum pertinet et in alieno regna eius locata sunt. Aut si propterea pertinet, quia uicina est, pertineat et terra tenebrarum, quae terram lucis non modo uicinitate contingit, sed etiam penetratione dissulcat. Si autem genuit eam, non eam credi oportet diuersam habere naturam. Quod enim genuit deus, hoc oportet credi esse, quod deus est, sicut de unigenito filio in catholica creditur. Itaque ad illam fugiendam et detestandam turpitudinem uos necessitas reuocat, ut non terram quasi aliam et **[223]** diuersam, sed ipsam dei naturam niger cuneus ille diffindat. Quodsi non genuit, sed fecit eam deus, quaero, unde fecerit. Si de se ipso, quid aliud est genuisse? Si de aliena aliqua natura, quaero, utrum *(191)* bona an mala. Si bona, erat ergo aliqua natura bona, quae non pertinebat ad deum: quod nullo modo dicere audebitis. Si autem mala, non ergo gens illa tenebrarum sola natura mala erat. An forte iam inde adsumpserat partem aliquam deus, quam in terram lucis conuerteret et super illam sua regna stabiliret? De tota ergo id fecisset, ut iam olim mala natura nulla esset. Quodsi non de aliena substantia fecit terram lucis, restat, ut eam de nihilo fecerit.

[46] Véase *Conf* VI 5,7.

Dios creó de la nada

25. En consecuencia, si estáis convencidos de que el Dios todopoderoso puede hacer algún bien a partir de la nada, venid a la Iglesia católica y aprended que todas las naturalezas, hechas y creadas por Dios, ordenadas según los grados del ser desde las supremas hasta las ínfimas, son buenas todas, pero unas mejores que otras, y todas ellas hechas de la nada, puesto que el artífice divino obra con su poder, por así decir, mediante su sabiduría, a fin de que pueda ser lo que no era y en cuanto sea, sea bueno; y, por el contrario, en la medida en que es deficiente, muestra que no ha sido engendrado por Dios, sino hecho por él de la nada. Si lo consideráis, no hallaréis nada que os retenga; no podéis afirmar que la tierra de la luz, tal como la describía, sea lo mismo que Dios, para que la fealdad de aquel cuarto no afecte a la misma naturaleza de Dios; ni podéis afirmar tampoco que ha sido engendrado de él, para no veros forzados a entender que es lo mismo que Dios y volváis a parar a la misma deformidad; ni tampoco que es extraña a él para no veros obligados a afirmar que Dios puso sus reinos en otro ajeno y a proclamar no dos naturalezas, sino tres; ni podéis decir que la hizo él de una sustancia ajena para no admitir que había otro bien distinto de Dios u otro mal además de la raza de las tinieblas. Sólo os queda confesar que Dios hizo de la nada la tierra de la luz, pero eso no queréis creerlo. Porque si Dios pudo hacer de la nada algún gran bien, aunque inferior a sí mismo, pudo también, dado que es bueno y de

25 *(XXV.27).* Quare si uobis iam persuadetur posse aliquid boni omnipotentem deum de nihilo facere, uenite in catholicam et discite omnes naturas, quas fecit et condidit deus, excellentiae gradibus ordinatas a summis usque ad infimas, omnes bonas, sed alias aliis esse potiores, easque factas esse de nihilo, cum deus artifex per sapientiam suam potentialiter, ut ita dicam, operaretur, ut posset esse, quod non erat, et in quantum esset, bonum esset; in quantum autem deficeret, se non de deo genitum, sed ab ipso de nihilo factum ostenderet. Quid enim uos teneat, si consideretis, non inuenitis, cum terram luminis, quam describitis, neque hoc esse, quod deus est, possitis dicere, ne in ipsam dei naturam foeditas quadrae illius inartetur; neque de illo genitam, ne nihilominus hoc, quod deus est, cogatur intellegi et ad eandem deformitatem redeat; nec alienam ab illo, ne in aleno regna eum posuisse et non duas, sed tres naturas dicere urgeamini; neque ab eodem de aliena factam substantia, ne aut bonum aliud fuerit praeter deum, aut malum praeter gentem tenebrarum. Remanet **[224]** igitur uobis, ut de nihilo terram luminis deum fecisse fateamini, et non uultis credere. Quodsi magnum aliquod bonum, quod tamen illo ipso esset inferius, deus ex

nadie siente envidia, hacer otro bien inferior al primero; pudo también hacer un tercero, al cual se antepondría el segundo y luego un orden de naturalezas creadas descendente hasta llegar al bien ínfimo, de manera que su totalidad no se alargase hacia un número infinito, sino que se contuviese en los límites de uno determinado. O, si no queréis admitir que Dios haya hecho de la nada esa tierra de la luz, no hallaréis salida por donde escapar a tan grandes torpezas y tan sacrílegas opiniones.

El pensamiento carnal es libre de crear los fantasmas que le agraden. Por tanto, ved si tal vez os es posible hallar alguna otra representación de la conjunción de las dos tierras, para impedir que se ofrezca al alma esa representación tan detestable y vitanda de la realidad, es decir, una tierra de Dios, sea de la misma naturaleza por la que es Dios, sea de otra distinta sobre la cual, sin embargo, se hallan fundados los reinos de Dios, que yace con su enorme mole en la inmensidad, alargando y abriendo hacia el infinito sus miembros, en los que recibe por la parte inferior de forma torpe y vergonzosa al máximo, incluso aquella inmensa cuña de la tierra de las tinieblas, allí introducida. Mas cualquiera que sea la representación que halléis de la conjunción de estas dos tierras, ciertamente no podéis destruir la carta de Manés: no me refiero a otras [47] en las que hizo una descripción más exacta —quizá parezcan comportar menos peligro, puesto que son menos quienes la conocen—, sino a esta carta del Fundamento que nos ocupa ahora, que

nihilo facere potuit, potuit etiam, quia bonus est et nulli bono inuidet, facere alterum bonum, quod illo priore esset inferius; potuit et tertium, cui secundum praeponeretur, et deinde usque ad infimum bonum naturarum factarum ordinem ducere, donec uniuersitas earum non numero indefinito incerta diffflueret, sed certo terminata consisteret. Aut si nec de nihilo istam luminis terram deum fecisse uultis fateri, non erit exitus, quo tantas turpitudines et tam sacrilegas opiniones euadatis.

(28). Aut uidete certe, quoniam liberum est carnali cogitationi phantasmata qualia libuerit opinari, ne forte possitis aliam quamcumque formam huic coniunctioni duarum terrarum inuenire, ne tam detestabilis et auersanda rerum facies animo occurrat, terram scilicet dei, siue sit eiusdem naturae, quae deus est, siue diuersae, in qua tamen dei regna fundata sint, ita ingenti mole per inmensum iacere, ut per infinitum porrectis et apertis membris iaceat, quibus foedissime atque turpissime ab inferiore parte recipiat etiam ipsum inmensae magnitudinis inartatum illum *(192)* cuneum terrae tenebrarum. Sed quicquid aliud inueneritis figurae, quo duae istae terrae sibi coniungantur, delere profecto Manichaei litteras non potestis: non dico alias, quibus expressius ista descripsit —fortassis enim quia paucioribus notae sunt, minus periculi habere uideantur— sed istas ipsas, de quibus nunc agitur, epistulae fundamenti,

[47] Sobre las cartas de Manés, véase Introducción general, p.30.

suele ser muy conocida por casi todos aquellos a los que vosotros llamáis iluminados [48]. En ella se halla escrito: «A una parte y a un lado de aquella tierra luminosa y santa se hallaba la tierra de las tinieblas, profunda y de inmensa grandeza».

Tres hipótesis sobre la forma de contacto

26. ¿Qué más podemos esperar? Se nos afirma que se hallaba a un lado. Imaginaos las representaciones que se os antojen y describidla con cualesquiera rasgos; lo cierto es que aquella mole inmensa de la tierra de las tinieblas tocaba a la tierra de la luz por un lado que era o recto o torcido; pero si era torcido, también aquella tierra santa tenía un lado torcido, pues si ella tiene un lado recto y le toca el lado torcido de la otra tierra, quedan abiertas ciertas cavernas vacías, de profundidad infinita, y entonces ya no existía sólo el vacío sobre la tierra de las tinieblas como solíamos oír. Y si ello es así, ¡cuánto mejor sería que la tierra de la luz se apartase un tanto y aquel vacío fuese tan grande que hiciese imposible el que la tocase por parte alguna la tierra de las tinieblas! Más aún, que hubiese un espacio de vacío tan profundo, que si aparecía alguna maldad de aquella raza de las tinieblas, aunque sus príncipes quisiesen temerariamente pasar a ella, dado que los cuerpos no pueden volar si no tienen el soporte corporal del aire, se precipitaban en aquel vacío. Y siendo infinito hacia

quae fere omnibus, qui apud uos inluminati uocantur, solet esse notissima. Hic quippe ita scribitur: «Iuxta unam uero partem ac latus illius inlustris ac sanctae terrae erat tenebrarum terra profunda et inmensa magnitudine».

[225] **26** *(XXVI)*. Quid expectamus amplius? Tenemus enim, quod iuxta latus erat. Quomodo libet iam fingite figuras et qualialibet liniamenta describite, moles certe illa inmensa terrae tenebrarum aut recto latere adiungebatur terrae lucis aut curuo aut tortuoso. Sed si tortuoso, et illa sancta terra tortuosum habet latus; nam si ipsa rectum habet latus et tortuoso huius latere tangitur, interpatent cauernae quaedam profundae per infinitum inanes nec iam supra terram tantum tenebrarum inanitas erat, sicut audire solebamus. Quod si ita est, quanto melius erat, ut se aliquanto longius terra luminis remoueret atque illa inanitas tanta interesset, ne omnino posset a tenebrarum terra ulla ex parte contingi! Immo etiam tantum spatium pateret inanis profunditatis, ut si qua gentis illius oriretur inprobitas, etiamsi temere transilire in illam uellent principes tenebrarum —quoniam nec uolare posunt corpora, nisi aere corporeo subportentur—, per illud inane praecipitati et, quia infinitum

[48] A esta idea de la iluminación vuelve a hacer referencia Agustín en el *Comentario al salmo* 140,12 con estas palabras: «Pero nosotros —dicen los maniqueos—, puesto que hemos sido iluminados por la fe de Manés...». Quizá este hecho sea concebido como el paralelo al bautismo católico, al que también se le denomina con el término iluminación. Sobre el bautismo maniqueo, véase Introducción general, p.69-71.

abajo, nunca llegarían a tocar fondo alguno y, por tanto, aunque pudiesen vivir por siempre, nunca podrían dañar dado que siempre están cayendo hacia abajo.

Otra posibilidad consiste en que se le uniese por un lado torcido y que la tierra de la luz la recibiese, deformada, en su seno torcido. Ahora bien, si esta curva era hacia dentro, a semejanza de un teatro, la tierra de las tinieblas abrazaba la parte torcida de la tierra de la luz recibida en tal seno de una manera no menos deforme. U —otra posibilidad— si la tierra de la luz tenía un lado torcido y la de las tinieblas lo tenía recto, no la tocaba en el lado entero. En verdad, como dije antes, mejor sería que no tocase absolutamente nada y hubiese entre ambos un vacío tan grande que separase con el adecuado espacio una y otra tierra y no permitiese que los que por temeridad o maldad se precipitaban al infinito, hiciesen daño alguno.

Porque si un lado recto se aplicaba a otro recto, no veo, en verdad, ni receptáculo ni aberturas; pero veo, sí, tan grande paz y tan grande concordia entre una y otra tierra, que no puede haber unión más perfecta. En efecto, ¿qué hay más hermoso, qué cosa más ajustada que una cosa recta unida a otra recta, de forma que ninguna sinuosidad o curva rompa por parte alguna o destruya la unión natural y estable en un espacio infinito y desde una eternidad también infinita? Esos lados rectos de ambas tierras, aunque estuviesen separadas por el vacío, no sólo serían por sí mismos bellos al ser tan rectos, sino que, incluso interpuesto ese espacio, se ajustarían entre sí

deorsum uersus esset, ad nullum aliquando fundum peruenientes, etiamsi semper possent uiuere, numquam tamen, dum deorsum semper feruntur, possent nocere. Si autem curuo latere adiungebatur, terra quoque lucis curuo eam sinu deformiter recipiebat. Aut si introrsus ista quasi specie theatri curua erat, curuam terrae luminis partem tali sinu receptam non minus deformi copulatione amplectebatur. Aut si ista curuum habebat latus et illa rectum, non ex toto eam latere adtingebat. Et utique melius erat, sicut supra dixi, ut nulla ex parte contingeret tantumque inane interesset, ut et iusto interuallo utramque terram se**[226]**iungeret et temerarios inprobos per infinitum praecipites nihil nocere permitteret. Quodsi recto latere latus rectum adtingebat, non uideo quidem aliqua uel receptacula uel hiatus, sed plane uideo tantam pacem tantamque secum terrae utriusque concordiam, ut maior coniunctio esse non possit. Quid enim speciosius, quid conuenientius quam rectum recto ita copulari, ut nulla ex parte sinus aliquis uel flexus disrumpat aut dirimat naturalem ac stabilem per infinitum spatium loci et ab infinita aeternitate iuncturam? Quae recta latera utriusque terrae, etiamsi interposito inani separarentur, *(193)* non solum per se ipsa pulchra essent, quia tam recta essent, sed interiecto quoque interuallo ita sibi congruerent, ut hinc

de tal manera que las líneas rectas de una y otra parte se ajustarían produciendo una única belleza por su misma semejanza, aunque no hubiese contacto alguno. Y si, además, tiene lugar ese contacto, no encuentro cosa de la que se pueda afirmar que se halla en mayor concordia y paz que estas dos tierras, nada más hermoso que el contacto de dos lados rectos.

Belleza y sustancia

27. ¿Qué he de hacer con las almas sumamente miserables extraviadas por el error y encadenadas por la costumbre? Estos hombres no saben lo que dicen cuando tales cosas dicen, pues no se fijan. Os suplico: nadie os urge, nadie os apremia al combate, nadie os insulta por errores pasados, a no ser quien no ha experimentado personalmente la misericordia divina. Para carecer del error, preocupémonos sólo de que alguna vez llegue a su fin. Mirad un poco, sin animosidad ni amargura. Todos somos hombres; no nos odiamos a nosotros, sino a los errores y falsedades. Os lo suplico, prestad un poco de atención. El Dios de las misericordias ayuda a los que miran y enciende la luz interior a quienes buscan la verdad. Pues ¿qué podemos entender, si no entendemos que lo recto es mejor que lo torcido? Si aceptáis con modestia y placidez mi pregunta, ésta es: si alguien tuerce este lado del reino de las tinieblas que está en contacto con el lado recto de la tierra de la luz, ¿no le privaría de alguna belleza? Necesariamente habéis de confesar, si no queréis ladrar, que, si se le tuerce, no sólo se le priva

atque illinc pariles rectitudines etiamsi nulla coniunctione, ipsa tamen similitudine in unam pulchritudinem conuenirent. Cum autem accedit ista coniunctio, quid concordius et pacatius hac utraque terra, quid uero etiam ipsa copulatione duorum rectorum laterum pulchrius dici aut cogitari possit, non inuenio.

27 *(XXVII.29)*. Quid faciam cum errore peruersis et consuetudine inplicatis miserrimis animis? Non enim sciunt isti homines, quid loquantur, cum haec loquuntur; non enim adtendunt. Rogo, nemo uos urget, nemo in certamen premit, nemo praeteritis insultat erroribus, nisi qui diuinam misericordiam expertus non est, ut careret erroribus, tantum id agamus, ut aliquando finiantur. Intuemini paululum sine animositate et amaritudine —omnes homines sumus, non nos, sed errores et falsitates oderimus— quaeso, intuemini paululum. Deus misericordiarum, adiuua intuentes et uerum quaerentibus interius lumen accende. Quid enim intellegimus, si non intelle**[227]**gimus rectum melius esse quam prauum? Quaero ergo a uobis, si placide modesteque accipitis, rectum latus terrae tenebrarum, quod recto lateri terrae lucis adiungitur, si quispiam deprauaret, nullamne illi pulchritudinem adimeret. Necesse est fateamini, si latrare nolitis, non solum ei, si deprauetur, pulchritudinem auferri,

de belleza propia, sino también de aquella que pudo tener en común al contacto con el lado recto de la tierra de la luz. Así pues, al quitarle la belleza y volviéndole de recto en torcido, para que desapareciese la concordia donde había concordia y hubiese desajuste donde había ajuste, ¿acaso se le priva de alguna sustancia? Aprended que la sustancia no es un mal, sino que, como un cuerpo que cambia su figura para peor pierde su belleza o, más exactamente, ésta disminuye y se llama feo a lo que antes se llamaba hermoso y desagrada un cuerpo que antes resultaba agradable, así también la hermosura de la voluntad recta presente en el alma, hermosura por la que vive piadosa y justamente, se pierde cuando esa voluntad cambia para peor. Por ese pecado se vuelve miserable el alma que obtenía la felicidad de la honestidad de una recta voluntad, sin que su sustancia aumente o disminuya.

Pensad, además, en lo siguiente. Aunque os concedamos que aquel lado de la tierra de las tinieblas es malo por otros motivos, en cuanto es oscuro, tenebroso o cualquier otra cosa que pueda afirmarse, en cuanto es recto, no es malo. Como yo concedo que existe en su color algo de malo, de igual modo tenéis que concederme vosotros que en su condición de recto hay algo bueno. Por tanto, es absurdo separar este bien, sea cual sea su dimensión, de la autoría de Dios. Si no creemos que procede de Dios todo bien presente en cualquier naturaleza caemos en el más dañino de los errores. ¿Cómo afirma Manés que el sumo mal es esta tierra, si en la rectitud de su lado yo hallo un bien de no pequeña hermosura, por lo que

sed eam etiam pulchritudinem, quam cum recto latere terrae luminis potuit habere communem. Hanc ergo auferens et de recto prauum faciens, ut discordaret, quod concordabat, et abhorreret, quod congruebat, numquid aliquam inde auferret substantiam? Sic ergo discite non substantiam malum esse, sed sicut in corpore conmutatione formae in deterius amitti speciem uel potius minui et foedum dici, quod pulchrum antea dicebatur, et displicere corpus, quod ante placuerat: sic in animo rectae uoluntatis decus, quo pie iusteque uiuitur, conmutata in deterius uoluntate deprauari; quo peccato effici animam miseram, quae honestate rectae uoluntatis beatitatem obtinebat, nulla addita detractaue substantia.

(30). Deinde etiam illud cogitate, quia etsi concedamus aliis causis latus terrae tenebrarum malum esse, quod oscurum, quod tenebrosum uel si quid aliud dici potest, non tamen in eo, quod rectum est, malum est. Sicut ergo concedo esse in eius colore aliquid mali, sic necesse est et uos concedatis esse in eius rectitudine aliquid boni. Nefas est itaque hoc quantumcumque boni est alienare ab artifice deo, *(194)* a quo esse omne bonum, quod in quacumque natura est, nisi credimus, perniciosissime erramus. Quomodo ergo ille et summum malum esse dicit hanc

se refiere a un cuerpo? ¿Cómo pretende que esa tierra sea radicalmente extraña al Dios omnipotente y óptimo, si no hallamos otro a quien atribuir ese bien que hay en ella, sino al autor de todos los bienes? Pero también aquel lado era malo, dice. Admitamos que era malo; con toda certeza sería peor, si en lugar de ser recto hubiera sido torcido. ¿Cómo, entonces, es el sumo mal, si puede pensarse otro peor que él? Es necesario, pues, admitir algún bien por cuya carencia cualquier realidad se hace peor. Si aquel lado hubiese carecido de la rectitud se hubiera hecho peor. Hay, por tanto, en él algún bien, la rectitud, y nunca me indicarás de dónde le llega si no te vuelves a aquel de quien confesamos que proceden todos los bienes, grandes o pequeños. Pero dejemos ya el examen de este lado para pasar a otra cosa.

Manés pone cinco naturalezas en la tierra de las tinieblas

28. Continúa el texto: «En aquella tierra habitaban los cuerpos ígneos, es decir, una especie pestífera». Al decir «habitaban» ciertamente quiere que se entienda que se trata de seres con vida. Mas para no dar la impresión de que mi reproche se apoya sólo en el término, fijémonos en cómo distribuye en cinco clases de seres vivos a todos los habitantes de aquella tierra: «Aquí existían tinieblas infinitas, brotando de la misma naturaleza, inmensas y con sus propios vástagos. Más allá de ellos estaban las aguas cenagosas y turbias con

terram, in cuius lateris rectitudine inuenio, quantum ad corpus adtinet, non paruae pulchritudinis bonum, **[228]** et ab omnipotente atque optimo deo eam uult esse penitus alienam, cum id ipsum bonum, quod in illa inuenimus, cui alii tribuendum sit nisi auctori bonorum omnium, non inueniamus? Sed malum erat, inquit, etiam illud latus. Puta malum esse: deterius esset certe, si non rectum, sed distortum esset. Quomodo est igitur summum malum, quo potest aliquid cogitari deterius? Deinde necesse est aliquid boni sit, quo carendo fit res quaecumque deterior; carendo autem rectitudine fieret latus illud deterius: inest ergo illi boni aliquid, rectitudo. Et numquam mihi dices, unde inest, nisi ad eum te contuleris, a quo siue magna siue parua, omnia tamen bona esse fateamur. Sed iam a lateris huius consideratione transeamus ad alia.

28 *(XXVIII.31)*. «Habitabant, inquit, in illa terra ignea corpora, genera scilicet pestifera». Cum dicit «habitabant», animata utique atque uiuentia uult intellegi. Sed ne de uerbo calumniari uelle uideamur, adtendamus istos omnes habitatores terrae illius, quemadmodum in quinque genera uiua distribuat. «Hic infinitae, inquit, tenebrae ex eadem manantes natura inaestimabiles cum propriis fetibus; ultra quas erant aquae caenosae ac turbidae cum suis inhabitatoribus; quarum interius

sus habitantes; dentro de ellas vientos horribles e impetuosos con su propio príncipe y padres. Dentro, a su vez, se hallaba la región de fuego, incorruptible, con sus jefes y naciones. De igual manera, más dentro, una raza llena de oscuridad y humo, en que moraba el príncipe y jefe de todos, teniendo a su lado otros innumerables príncipes, de los cuales él era la mente y el origen. Estas fueron las cinco naturalezas de la tierra pestífera». Consideramos que esas cinco naturalezas son como partes de una única naturaleza a la que llaman tierra pestífera. Son las siguientes: las tinieblas, las aguas, los vientos, el fuego, el humo. A estas cinco naturalezas las ordena de forma que las tinieblas, por las que comenzó a contar, son exteriores a todas las demás. En el interior de ellas coloca a las aguas; dentro de las aguas los vientos; dentro de los vientos el fuego y dentro del fuego el humo. Cada una de estas cinco naturalezas tenía también sus respectivas clases de moradores; eran cinco, por tanto. Pregunto, pues, si en esas cinco naturalezas había una única clase de habitantes, o eran diversos como diversas eran las naturalezas. Responden que eran diversos, y en otros libros enseñan que las tinieblas contenían las serpientes, las aguas los animales natátiles, como son los peces; los vientos los volátiles, como son las aves; el fuego a los cuadrúpedos, como son los caballos, los leones y otros de la misma especie; el humo a los bípedos, como son los hombres [49].

uenti horribiles et uehementes cum suo principe et genitoribus. Rursum regio ignea et corruptibilis cum suis ducibus et nationibus. Pari more introrsum gens caliginis ac fumi plena, in qua morabatur inmanis princeps omnium et dux habens circa se innumerabiles principes, quorum **[229]** omnium ipse erat mens atque origo: haeque fuerunt naturae quinque terrae pestiferae». Animaduertimus quinque naturas quasi partes unius naturae, quam uocat terram pestiferam. Hae sunt autem: tenebrae, aquae, uenti, ignis, fumus; quas quinque naturas sic ordinat, ut exteriores ceteris sint tenebrae, a quibus numerare incipit. Intra tenebras aquas constituit; intra aquas uentos; intra uentos ignem; intra ignem fumum. Et habebant istae quinque naturae sua quaeque genera inhabitatorum suorum, quae nihilominus quinque sunt. Quaero namque, utrum unum genus habitantium fuerit in omnibus quinque naturis, an diuersa genera, sicut naturae ipsae diuersae sunt. Diuersa fuisse respondent et de aliis libris ita docent, quod tenebrae serpentes habuerunt; aquae natantes, sicut sunt pisces; uenti uolantes, sicut sunt aues; ignis quadrupedes, sicuti sunt equi, leones et cetera huiusmodi; fumus bipedes, sicuti sunt homines.

[49] Véase H. Ch. Puech, *Le prince des Ténèbres en son Royaume*, en *Études Carmélitaines* (1948) 138-141.

Refutación de tales fantasías

29. ¿Quién, pues, estableció este orden? ¿Quién distribuyó y distinguió a las distintas clases? ¿Quién les dio el número, la cualidad, las formas y la vida? Todas estas realidades son buenas en sí mismas y no se halla quien se las haya otorgado a cada naturaleza a no ser Dios, el autor de todos los bienes. En efecto, ellos no la describen como si fuera el caos, ni al modo en que los poetas suelen aludir a cierta materia informe sin forma exterior, sin cualidad, sin medida, sin número y peso, sin orden ni distinción: un no sé qué de confuso y carente de absolutamente toda cualidad —razón por la que ciertos doctores griegos la denominan ἄποιον [50]—. No, no es así como los maniqueos se esfuerzan por hacer entender esa que llaman tierra de las tinieblas; sino de forma completamente distante y distinta. Asocian y alinean un lado a otro, lo que no sólo es diverso, sino también lo contrario. Enumeran cinco naturalezas, las distinguen, las ordenan, enuncian las cualidades que le son propias y ni siquiera les permiten que sean estériles e infecundas; antes bien las llenan de habitantes propios y les asignan las formas adecuadas y acomodadas a esos habitantes. Y, lo que supera a todo lo demás, les otorgan la vida. Enumerar tantos bienes y proclamarlos ajenos a Dios, autor de todos los bienes, equivale a no reconocer ni en las cosas el bien tan grande del orden, ni en sí mismo el mal tan grande del error [51].

29 *(XXIX.32).* Quis igitur ista ordinauit? Quis distribuit atque distin*(195)*xit? Quis numerum, qualitatem, formas, uitam dedit? Haec enim omnia per se ipsa bona sunt nec inuenitur, unde cuique naturae nisi ab omnium bonorum deo auctore tribuantur. Non enim sicut chaos describere, uel quo modo insinuare etiam poetae solent informem quandam materiem sine specie, sine qualitate, sine mensuris, sine numero et pondere, sine ordine ac distinctione confusum nescio quid atque omnino expers omni qualitate —unde illud quidam doctores graeci ἄποιον uocant—, non ergo sic isti hanc quam uocant terram tenebra**[230]**rum insinuare conantur, sed omnino aliter longeque diuerse atque contrarie latus lateri adiungunt atque conliniant: naturas quinque numerant, distingunt, ordinant, qualitatibus propriis enuntiant nec eas desertas infecundasque esse permittunt, sed suis inhabitatoribus conplent eisque ipsis formas congruas et suis habitationibus adcommodatas adtribuunt et quod antecellit omnibus, uitam. Haec tanta bona enumerare et ab auctore omnium bonorum deo aliena esse dicere, hoc est nec in rebus agnoscere tantum ordinis bonum nec in se tantum erroris malum.

[50] El término pertenece al lenguaje de los estoicos. Así tanto Zenón como Crisipo hablan de la materia (ὕλη) ἄποιος (H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* 1,24; 2 III).

[51] La presencia de bienes en el reino de las tinieblas es un tema frecuente en la pluma de Agustín. El dato le sirve para negar la afirmación maniquea de que existe el mal absoluto. Además de los textos de esta obra pueden verse *Costum* II 9,15-16; *Almas* 16.18; *Génes* I 16,26; *Naturaleza* 12.41.43; *Faust* XXI 6-8.10-12.14.

Bienes presentes en las naturalezas malas

30. Sigue: «Pero estas especies que habitaban aquellas cinco naturalezas eran crueles y pestíferas». ¡Como si yo hubiese alabado en ellas la crueldad y la pestilencia! Considera que yo vitupero contigo lo que tú reprochas como males en ellos; alaba tú conmigo los bienes que tú mismo mencionas en ellos: así advertirás que quieres hacer pasar por el sumo y supremo mal a bienes mezclados con males. Yo vitupero contigo la pestilencia que hay allí, alaba tú conmigo la salud; en efecto, aquellas especies no hubieran podido ser engendradas o nutridas, ni poblar aquella tierra si no hubieran gozado de alguna salud. Vitupero contigo las tinieblas allí presentes; alaba tú conmigo su fecundidad. A las tinieblas las denominas «inmensas», pero añades: «con sus propios vástagos», aunque las tinieblas no son corpóreas y todo ese nombre no indica otra cosa que la ausencia de la luz, igual que la desnudez es carencia de vestido y el vacío privación de plenitud corporal. Y por eso las tinieblas no pudieron engendrar nada, no obstante que la tierra, siendo tenebrosa, es decir, careciendo de toda luz, hubiera podido engendrar algo. Pero, de momento, omitamos esto. Cuando nacen hijos, hay unas condiciones aptas para la salud, y una concordia regulada por los números ordena y constituye en unidad los miembros de los que nacen, acomodándose recíprocamente los unos a los otros con la paz, fruto de la justa proporción. ¿Quién no comprende que en todo esto me-

30 *(XXX.33).* «Sed ista, inquit, genera quinque illas naturas inhabitantia saeua erant atque pestifera». Quasi ego in eis saeuitiam pestemque laudauerim. Ecce, ego tecum uitupero, quae in illis mala esse criminaris, lauda tu mecum, quae in illis bona ipse commemoras: ita uidebis bona malis permixta te uelle constituere pro summo et extremo malo. Vitupero ibi tecum pestem, lauda ibi mecum salutem; non enim genera illa uel gigni uel nutriri uel inhabitare illam terram sine aliqua salute potuissent. Vitupero ibi tecum tenebras, lauda ibi mecum fecunditatem; tenebras enim dicis «inaestimabiles» et addis tamen «cum propriis fetibus», quamquam tenebrae non sunt corporeae totumque hoc nomen lucis absentia est, sicut nuditas carere uestitu et inanitas uacare corporis plenitudine; ac propterea tenebrae nihil gignere potuerunt, quamuis terra potuerit tenebrosa, id est carens luce aliquid gignere. Sed interim hoc omittamus. Fetus tamen ubi **[231]** exoriuntur, et temperamentum est aptum saluti et quaedam concordia numerosa ordinat atque in unitatem coaedificat membra nascentium sibimet inuicem moderationis pace congruentia. Quae omnia quis non intellegat maiore laude quam tenebras

recen más alabanza que reproche las tinieblas? Allí yo vitupero contigo el cieno revuelto de las aguas; alaba tú allí conmigo la forma, la cualidad de las aguas, los miembros adaptados para nadar de sus habitantes, la vida que contiene y rige el cuerpo y todas las condiciones acomodadas a la salud de cada clase. Por mucho que recrimines a esas aguas cenagosas y turbias, por el mismo hecho de decir que esas aguas son tales que pueden engendrar y contener sus propios seres animados, no les puedes quitar la forma que posee cualquier cuerpo ni la semejanza de sus partes por la que hallan la forma y la paz unidas en una misma cualidad, pues si se la quitas, ya no habrá cuerpo alguno. Si eres hombre, advertirás que todas estas cosas son merecedoras de alabanza. Y por mucho que exageres la crueldad de aquellos habitantes y el ímpetu con que se despedazan y devastan entre sí, no les privas de los límites armoniosos de sus formas por las que cada cuerpo está en paz consigo mismo en virtud del ajuste de sus miembros, ni las condiciones de salud, ni el gobierno por el que el alma mantiene las partes del cuerpo en la unidad de la amistad. Si miras todas estas cosas con sentido humano, ves que esto es más digno de alabanza que lo que en ellas te desagrada de reproche. Yo vitupero allí contigo el horror de los vientos, alaba tú allí conmigo la naturaleza de los mismos, que nos permite el respirar y el nutrirnos, e igualmente la forma de cuerpo que se extiende y difunde por la concordia de sus partes. Gracias a todo esto podían engendrar, alimentar y mantener en salud a sus moradores. Y alaba también conmigo, junto con los demás bienes de aquellos habitantes, bienes que fueron alabados anteriormente en todos los seres animados, los movimientos ágiles y fáciles desde donde quieren hasta donde desean y el esfuerzo concorde y el batir paralelo de las alas cuando vuelan. Yo vitupero allí contigo la corrupción que causa el fuego; alaba allí tú conmigo el calor que permite nacer y da vigor, y su justa medida en los que nacen a fin de que puedan crecer y perfeccionarse en sus proporciones y medidas, y vivir y habitar allí. Tú sabes que hay que admirar y alabar todo esto, no sólo en la morada que es fuego, sino también en los que moran en él. Yo vitupero allí contigo la oscuridad del humo y la crueldad del príncipe que, según dices, moraba en él; alaba tú en él conmigo al menos el que en el mismo humo no puedas hallar una parte no semejante a las demás, por lo que él conserva a su manera el ajuste y proporción de sus partes entre sí, para ser lo que es, en virtud de una cierta unidad. Unidad que nadie considera atentamente sin que la alabe lleno de admiración. ¿Qué más decir? Al humo le añades también la fuerza y el poder de engendrar al atribuirle príncipes como moradores, de forma que —cosa nunca vista aquí— allí el humo es fecundo y ofrece una morada sana a los que lo habitan.

uituperatione dignanda? uitupero ibi tecum caenum turbidum aquarum, lauda ibi mecum et ipsam speciem qualitatemque aquarum et inhabitatorum natantium membra congruentia, uitam corpus continentem et regentem et omne temperamentum sui generis ualetudini adcommodatum. Quantumuis enim aquas caenosas turbidasque reprehendas, eo tamen, quod tales aquas dicis, ut animan*(196)*tia sua possent et gignere et continere, speciem illis qualiscumque corporis et partium similitudinem, qua in unam formantur pacanturque qualitatem, auferre non potes, quia si abstuleris, nullum erit corpus: quae omnia, si es homo, sentis esse laudanda. Et quantumuis illorum inhabitatorum saeuitiam et inter se impetus dilacerationis et uastationis exaggeres, non eis tamen adimis numerosos formarum terminos, quibus sibi singula eorum corpora membrorum parilitate pacata sunt, et temperamentum salutis, et moderamen animae partes sui corporis in unitatem amicitiae concordiaeque redigentis: quae si humano sensu intueris, uides plus esse laudanda quam illa uituperanda, quae displicent. Vitupero ibi tecum horrorem uentorum, lauda ibi mecum eorundem uentorum spirabilem nutricemque naturam et speciem corporis conuenientia patium continuati atque diffusi: quibus rebus omnibus illos inhabitatores suos poterant et gignere et alere et salubriter continere eorumque inhabitatorum, cum cetera, quae in omnibus animantibus superiore ratione laudata **[232]** sunt, tum proprie inpigros et faciles unde uelint et quo uelint transitus et alarum in uolatu concordem nisum et non inparem motum. Vitupero ibi tecum corruptionem ignis, lauda ibi mecum genitabilem ignem et uigentem oportunamque eius temperationem nascentibus, et ut coalescerent et ut suis numeris liniamentisque perficerentur et ut uiuere atque habitare ibi possent: quae omnia non solum in ignis habitatione, sed in ipsis quoque habitantibus miranda et laudanda esse cognoscis. Vitupero ibi tecum obscuritatem fumi et inmanitatem principis, qui in eo, sicut dicis, morabatur, lauda ibi mecum, quod uel in ipso fumo nullam partem inuenis dissimilem ceteris, ex quo in genere suo partium inter se suarum congruentiam modumque custodit, ut quadam unitate sit quod est: quae nemo sobrie considerat et non mirabiliter laudat. Quid? Quod etiam fumo addis uim potentiamque generandi, quando eidem quoque inhabitatores principes tribuis, ut quod hic numquam uidimus, ibi fumus fecundus sit et salubrem suis habitatoribus praebeat mansionem.

Bienes en las naturalezas malas

31. Centrémonos ahora en el mismo príncipe del humo. Sólo te fijaste en su ferocidad para vituperarla; ¿no debiste

31 *(XXXI.34).* Quod etiam in ipso fumi principe inmanitatem solam aduertisti, quam uituperares, nonne debuisti adtendere cetera,

fijarte también en las demás cosas que te forzasen a alabar su naturaleza? Esta tenía alma y cuerpo; ella vivificándole a él, él animado por el soplo de vida; ella gobernando, él obedeciendo; ella yendo delante, él detrás; ella manteniendo el cuerpo, él no disolviéndose; ella moviendo el cuerpo en la armonía que le es propia, él manteniéndose estable por la unión armónica de sus miembros. ¿No te sientes movido a alabar la paz en orden o el orden en paz presente en este único príncipe? Y lo que he dicho de uno, es dado entenderlo de todos los restantes. «Pero era feroz y cruel también para con los demás». No es esto lo que yo alabo, sino aquellos bienes tan grandes que no quieres considerar. Cualquiera que haya creído temerariamente a Manés, si, al menos una vez advertido, mira y considera estas cosas, conocerá sin dudar que, cuando habla de estas naturalezas, habla de ciertos bienes, pero no de bienes supremos e increados, cual es Dios, Trinidad una, ni tampoco de aquellos creados que han sido ordenados en las alturas, como son los ángeles santos y las potestades plenamente bienaventuradas, sino de bienes ínfimos y ordenados en la parte más baja de la escala de los seres, según su propia categoría. Si se compara a estas naturalezas con las superiores, los ignorantes las consideran dignas de reproche, y fijándose en cuanto les falta del bien que poseen, denominan con el nombre de mal a esa misma ausencia de bien. Yo hablo así de estas naturalezas porque reciben los nombres de las cosas que conocemos en este mundo. En efecto, conocemos las tinieblas, las aguas, los vientos, el fuego, el humo; conocemos también animales que reptan, nadan, vuelan, cuadrúpedos y bípedos. A excepción de las tinieblas que, como dije, no son otra cosa que la ausencia de luz, que las perciben los ojos, no porque las vean —como también los oídos perciben el silencio, pero no porque lo oigan—, no porque las tinieblas sean algo, sino porque no hay luz —así como tampoco el silencio es algo, sino carencia de sonido—; a excepción, repito, de las tinieblas, todas las otras naturalezas antes elencadas y que todos conocen, son tales que ningún hombre sensato enajena de Dios, autor de todos los bienes, su forma, puesto que, en cuanto es, es laudable y buena.

quae te in eius naturae laudem cogerent? Habebat enim animam et corpus, illam uiuificantem, hoc uita inspiratum, cum illa regeret, hoc obtemperaret; illa praeiret, hoc subsequeretur; illa contineret, hoc non difflueret; illa moueret in numeros, hoc numerosa membrorum conpagine constabiliretur. Nonne te ad laudem mouet in hoc uno principe uel pax ordinata uel ordo pacatus? quod autem de uno dictum est, hoc de ceteris intellegi licet. Sed enim erat in alios ferus et inmanis. Non hoc laudo, sed tanta illa, quae non uis adtendere. Quae **[233]** si uel admonitus intuetur at*(197)*que considerat, quisquis Manichaeo temere credidit, sine dubitatione cognoscit, cum de istis naturis loquitur, de bonis quibusdam se loqui, sed non summis et infabricatis, sicuti est deus una trinitas, neque de his fabricatis, quae sublimiter ordinata sunt, sicuti sunt angeli sancti et beatissimae potestates, sed de infimis et pro sui generis modulo in imo rerum ordinatis bonis: quae dum conparantur superioribus, uituperandae ab inperitis existimantur, et dum consideratur, quantum his desit boni, quod illis adest, eiusdem boni absentia mali nomen tenet. Et ego quidem propterea sic de istis naturis disputo, quoniam ea nominantur, quae in hoc mundo nota nobis sunt. Nouimus enim tenebras, aquas, uentos, ignem, fumum; nouimus etiam animalia serpentia, natantia, uolantia, quadrupedia, bipedia: in quibus omnibus exceptis tenebris, quae, ut dixi, nihil sunt aliud quam lucis absentia, quae oculis non uidendo discernuntur —sicut silentium auribus non audiendo— non quia tenebrae sunt aliquid, sed quia lux non est —sicut non quia silentium est aliquid, sed quia sonus non est— exceptis ergo tenebris in hac enumeratione ceterae naturae sunt et omnibus notae, quarum speciem, quia, in quantumcumque est, laudabilis et bona est, nemo prudens abalienat ab auctore omnium bonorum deo.

Origen de las fantasías de Manés

32. Al haber querido ordenar en su imaginación las naturalezas de la raza de las tinieblas como si fuesen iguales a las que ha conocido aquí, Manés queda convicto claramente de error. En primer lugar porque las tinieblas no pueden engendrar nada, como ya he dicho. «Pero —dice— aquellas tinieblas no eran como las que conoces aquí». Entonces, ¿cómo conoces tú eso que me dices? ¿Acaso, mal charlatán que prometes doctrina, me obligas a creer? Suponte que creo. En cualquier caso, creo que si no tenían alguna forma como no la tienen estas tinieblas, nada pudieron engendrar; si, por el contrario, la tenían, eran mejores. Tú, sin embargo, al decir que no eran como éstas, deseas que se piense que eran peores. Podrías decir también que el silencio, que es al oído lo mismo que las tinieblas a los ojos, engendró allí algunos animales sor-

32 *(XXXII.35).* Nam ille Manichaeus, sicut uoluit naturas, quas hic didicit, ordinare in phantasmatibus suis uelut in gente tenebrarum, omnino falsus esse conuincitur. Primo quia tenebrae nihil possunt gignere, ut dictum est. Sed non, inquit, tales **[234]** erant illae tenebrae, quales hic nosti. Vnde ergo me de illis doces? An forte tam uerbosus doctrinae pollicitator cogis, ut credam? Sed fac me credere. Illud tamen scio, quod si non habebant aliquam speciem, sicut istae non habent, nihil generare potuerunt; si autem habebant, meliores erant. Tu autem cum dicis non fuisse tales, quasi peiores aliquas credi cupis. Posses dicere etiam silentium, quod sic est auribus ut tenebrae oculis, aliqua

dos o mudos. Así, si alguien te dijera que el silencio no era una naturaleza, responderías: «Pero no se trata de un silencio como el de aquí», para decir absolutamente lo que quisieras a los que ya habías engañado una vez para que te creyeran. Lo que le indujo a imaginarse que las serpientes nacen en las tinieblas, pudo advertirlo bien en los primeros momentos tras su nacimiento. Pero hay serpientes que tienen una vista tan aguda y gozan tanto de la presencia de la luz que este dato parece convertirse en el más definitivo testimonio contra él [52]. En segundo lugar, le fue fácil fijarse en lo que es propio de los animales que nadan en el agua y transferirlo a aquellos fantasmas. De igual manera hizo otro tanto con los que vuelan en los vientos, puesto que se llama viento a la fuerza de este aire más denso en que vuelan las aves; en cambio, ignoro cómo le pudo venir a la mente el poner los cuadrúpedos en el fuego. No lo digo sin más ni más; pero le faltó atención y erró en demasía. La razón que suelen aducir es que los cuadrúpedos son voraces y experimentan un gran ardor en el apareamiento. Pero muchos hombres superan en voracidad a cualquier cuádrupedo. Ahora bien, los hombres son bípedos, y Manés no les considera hijos del fuego, sino del humo. Por otra parte, difícilmente se hallará otro animal más voraz que los ánsares. Sea que los ponga en el humo en cuanto bípedos, sea en el agua, porque les gusta nadar, sea en el viento, porque

ibi surda uel muta animalia genuisse, ut, cum tibi diceretur non esse aliquam naturam silentium, responderes «sed non tale silentium, quale hic nosti», ut omnino quod uelles, diceres eis, quos semel, ut tibi crederent, decepisses. Quamquam id, quod eum induxit, ut in tenebris serpentia nata esse confingeret, in ipsis quidem primordiis nascentium potuit bene animaduerti. Sed sunt serpentes, qui tam acute uident et sic praesentia lucis exultant, ut grauissimum testimonium contra eum dicere uideantur. Deinde in aquis natantia facile fuit hic discernere et ad illa transferre phantasmata; sic et in uentis uolantia, quoniam huius crassioris aeris inpulsus, in quo aues uolitant, uentus dicitur; in igni uero quadrupedia unde illi fingere in mentem uenerit, nescio. Et tamen non frustra hoc dixit, sed parum adtendit et errauit nimis. Hanc enim solent rationem reddere, *(198)* quod quadrupedes edaces sint et in concubitum multum ferueant. Sed multi homines edacitate sua superant quemlibet quadrupedem, qui certe bipedes sunt, quos non ignis, sed fumi esse filios dicit. Anseribus uero non facile quicquam edacius inuenitur; quos siue in fumo ponat, quia bipedes sunt, siue in aquis, quia natare amant, siue in uentis, quia pennati sunt, et interdum uolant:

[52] La misma argumentación la había utilizado ya en *Costum* II 9,17. La agudeza de vista de las serpientes la pondera también en *La ciudad de Dios* XXII 29,3. Sobre esta ciencia popular en Agustín, véase H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1949) p.145ss.

tienen alas y a veces vuelan, lo cierto es que no pertenecen al humo, según su distribución. Por lo que se refiere al ardor en el apareamiento pienso que Manés vio a los caballos relinchar y arrojarse sobre sus hembras aun teniendo el freno en la boca. Pero, al querer escribir rápidamente lo visto, no pone atención en el gorrión de pared en comparación del cual cualquier caballo garañón es de hielo. Cuando se le pregunta por qué Manés estableció a los bípedos en el humo, responden que la especie de los bípedos tiende a enaltecerse y es soberbia. De aquí, por tanto, dicen que traen su origen los hombres. Y como el humo se eleva hacia el aire igual que un globo hinchado, no sin fundamento advirtieron su semejanza con los soberbios. Esta observación debió bastarle para mostrar alguna semejanza de lo que es el hombre soberbio, ya para formar, ya para comprender la comparación, pero sin llegar de ahí a creer que los animales bípedos han nacido en el humo y del humo. En verdad, debieron nacer también en el polvo porque con frecuencia se eleva al cielo con no menor amplitud y altura. Y también en la niebla, porque la mayor parte de las veces la exhala la tierra de tal manera que quienes la ven de lejos no tienen la certeza de si se trata de humo o de niebla. Para acabar, ¿por qué se ha pasado el argumento tomado de la capacidad de habitar en las aguas y en los vientos a los habitantes mismos? Porque vemos que los que nadan viven en las aguas y los que vuelan viven en los vientos. Por el contrario, ¿cómo no aterró el fuego y el humo a ese hombre mentiroso, hasta sentir vergüenza de poner en ellos tales habitantes? No podía poner nada más absurdo. En efecto, el fuego

[235] ad ignem certe secundum eius distinctionem non pertinent. Quod autem adtinet ad feruorem concubitus, credo eum animaduertisse hinnientes equos et saepe morsis frenis raptos in feminas: quod animaduersum dum uult cito scribere, non adtendit passerem parietinum, in cuius conparatione quiuis admissarius frigidissimus inuenitur. Bipedes uero in fumo cum ab eis quaeritur quare ordinauerit, respondent elatum et superbum esse bipedum genus; hinc enim homines trahere originem dicunt; et quoniam fumus globosus et quasi tumidus in auras erigitur, superbis esse similem non absurde adtenderunt. Quae animaduersio sufficere debuit ad aliquam similitudinem dandam de superbis hominibus, siue allegoriam uel formandam uel intellegendam, non tamen, ut ideo bipedes animantes in fumo et de fumo nati esse credantur. Nam et in puluere nasci debuerunt, quia saepe non minore ambitu et elatione surgit in caelum; et in nebulis, quia plerumque de terra ita exhalantur, ut longe intuentibus incertum etiam faciant, fumusne an nebulae sint. Postremo cur in aquis et uentis de habitandi patientia ad habitatores ductum est argumentum? Qui uidemus et natantia in aquis et uolantia in uentis uiuere. Ignis uero et fumus non deterruit hominem mentientem, ut puderet eum tales ibi habitatores constituere, quibus nihil consti-

hace arder y corrompe al cuadrúpedo, y el humo ahoga y da muerte a los bípedos. Al menos aquí se ve obligado a confesar que según él esas naturalezas eran mejores en la raza de las tinieblas, donde quiere que se crea que todo es peor, pues allí el fuego producía a los cuadrúpedos y los nutría y contenía sin daño para ellos o incluso con gran provecho. De igual manera el humo había producido y contenía no sólo sin molestia, sino incluso otorgándole la vida y la indulgencia hasta concederle el principado a los bípedos engendrados en su seno clementísimo. Así se manifiesta que esas mentiras, concebidas por la observación de las cosas que se ven en el mundo, pero con un sentido carnal poco atento y poco perspicaz, y paridas con la imaginación y sacadas a la luz y escritas con temeridad, han aumentado el número de los herejes.

Toda naturaleza en cuanto tal es buena

33. Pero se les ha de impeler, sobre todo de una manera, a que comprendan, si son capaces, con cuánta verdad se dice en la Católica que Dios es el autor de todas las naturalezas. Me refiero a aquella de que me ocupé antes cuando decía: Vitupero contigo la pestilencia, la ceguera, el turbio cieno, la horrible impetuosidad, la corruptibilidad, la crueldad de los príncipes y cosas semejantes; alaba tú conmigo la forma, la distinción, el orden, la paz, la unidad de las formas, el ajuste de los miembros, las proporciones, la respiración vital, el justo

tueretur absurdius? Nam quadrupedem ignis incendit atque corrumpit et bipedes fumus offocat et necat. Vel hinc certe cogitur fateri se meliores dicere in gente tenebrarum istas fuisse naturas, ubi uult omnia peiora credi. Siquidem ibi gignebat ignis quadrupedem et nutriebat et continebat innoxie uel etiam commodissime. Similiter et fumus [236] bipedes suos clementissimo sinu editos non solum sine molestia, sed uitaliter atque indulgenter usque in illum principatum educauerat et continebat. Ita ostenduntur ista mendacia animaduersione rerum, quae uidentur in mundo, sed minus diligenti minusque sollerti carnali sensu concepta et phantasmatis parturita et temeritate edita atque conscripta haereticorum numerum auxisse.

33 *(XXXIII.36)*. Sed illo genere magis urgendi sunt, ut intellegant, si possunt, quam uere in catholica dicatur omnium naturarum esse auctorem deum. Quo de genere superius agebam, cum dicerem: uitupero tecum pestem, caecitatem, caenositatem turbidam, horribilem uehementiam, corruptibilitatem, inmanitatem principum et his similia; lauda tu mecum speciem, distinctionem, ordinationem, pacem, unitatem *(199)* formarum, membrorum congruentias et numerosas parilitates, uitalia spira-

punto de la salud, la función rectora y moderadora del alma y la servidumbre del cuerpo, la semejanza y concordia de las partes en cada una de las naturalezas, tanto las que habitaban, como las habitadas, etc. Si quisieran prestar atención sin terquedad, comprenderían que ellos mismos mezclan los bienes y los males, cuando hablan de aquella tierra, en la que creen que existía únicamente el mal supremo y que, en consecuencia, si eliminan los males mencionados, quedan sin reproche alguno los bienes que fueron alabados; si, por el contrario, se eliminan los bienes, desaparece la naturaleza misma. De donde ya advierte, quien puede ver, que toda naturaleza en cuanto naturaleza es un bien, puesto que en una y misma cosa en la que yo hallé qué alabar y él qué vituperar, si se le quita aquello que es un bien, desaparece en cuanto naturaleza; si, por el contrario, se elimina lo que desagrada, permanecerá como naturaleza incorrupta. Elimina de las aguas su ser cenagosas y turbias: quedan las aguas limpias y tranquilas; elimina de las aguas la concordia de las partes: no habrá agua. Así pues, si eliminado aquel mal permanece la naturaleza más pura, y eliminado el bien no persiste naturaleza alguna, la naturaleza la constituye el tener un bien, mientras que el tener un mal no pertenece a ella, sino que es contra ella. Elimina del viento el horror que causa y la excesiva impetuosidad que te desagrada: puedes pensar en un viento suave y moderado; elimina del viento la semejanza de sus partes por la que su cuerpo se perpetúa en la unidad y se halla en paz consigo mismo para

menta et nutrimenta, temperamentum salutis, regimen et moderamen animae famulatusque corporum, similitudinem concordiamque partium in singulis naturis uel quae habitabant uel quae habitabantur et cetera huiusmodi. Sic enim intellegunt, si tamen sine pertinacia uelint adtendere, iam et bona et mala se miscere, cum loquuntur de illa terra, ubi solum et summum malum fuisse crediderunt, itaque, si tollantur illa, quae mala enumerata sunt, bona illa, quae laudata sunt, sine ulla uituperatione remanere; si autem bona ipsa tollantur, nullam remanere naturam. Ex quo iam uidet, qui potest uidere, omnem naturam, in quantum natura est, bonum esse, quia ex una eademque re, in qua et ego, quod laudarem, et ille, quod uituperaret, inuenit, si tollantur ea, quae bona sunt, natura nulla erit; si autem tollantur ea, quae displicent, [237] incorrupta natura remanebit. Tolle de aquis, ut sint caenosae et turbidae, remanent aquae purae atque tranquillae; tolle de aquis partium concordiam, non erunt aquae. Si ergo malo illo adempto manet natura purgatior, bono autem detracto non manet ulla natura, hoc ibi facit naturam, quod bonum habet; quod autem malum, non natura, sed contra naturam est. Tolle de uentis horrorem et nimium inpetum, qui tibi displicet, potes cogitare uentos lenes atque moderatos; tolle de uentis partium similitudinem, qua eorum corpus in unitatem continuatur

ser cuerpo: no subsistiría naturaleza alguna de viento en que puedas pensar. Es cosa de nunca acabar el seguir con otras naturalezas, pues es evidente para quienes juzgan sin partidismos que cuando los maniqueos mencionan estas naturalezas les añaden ciertos vicios que las hacen desagradables y que, si los eliminamos, las naturalezas siguen existiendo y mejores. De donde se comprende que las naturalezas en cuanto naturalezas son buenas, puesto que si las quitas alternativamente todo lo que tienen de bueno no habrá naturaleza alguna. Fijaos también, quienes queréis juzgar rectamente, en aquel príncipe feroz. Considerad cuántas cosas dignas de alabanza le quedan, si se le priva de su ferocidad: la estructura del cuerpo, el ajuste de los miembros de una y otra parte, la unidad de su forma y la paz de sus partes unidas entre sí, el orden y la disposición del alma que gobierna y del cuerpo que obedece y es vivificado. Si se le priva de todas estas cosas y de otras que quizá no enumeré, no habrá naturaleza alguna de él [53].

No hay naturalezas sin algún bien

34. Pero quizá digáis que esos males no pueden eliminarse de esas naturalezas y, por tanto, han de considerarse como naturales. Ahora no se pregunta qué puede o no puede quitarse; pero en verdad no aporta poca luz para comprender que todas las naturalezas en cuanto naturalezas son buenas el hecho de que tales bienes puedan pensarse independientemente de tales males, mientras que ninguna naturaleza puede pen-

et sibi pacatur, ut corpus sit, nulla suberit natura, quam cogites. Longum est persequi cetera; sed manifestum est eis, qui nullo studio partium iudicant, cum istae naturae commemorantur, adiungi eis quaedam, quibus displiceant; quae cum detrahimus, naturae meliores manent. Vnde intellegitur eas, in quantum naturae sunt, bonas esse, quia cum eis uicissim omne, quod bonum habent, detraxeris, naturae nullae erunt. Animaduertite etiam, qui recte uultis iudicare, illum quoque principem inmanem; cui si auferatur inmanitas, adtendite quanta laudabilia remanebunt: conpago corporis, membrorum hinc atque inde congruentia, formae unitas et pax contextarum inter se partium, animae regentis et uegetantis famulantisque et uegetati corporis ordo et dispositio. Quae omnia si auferantur, et si qua forte minus enumeraui, nulla prorsus natura subsistet.

34 *(XXXIV.37).* Sed fortasse dicatis illa mala de talibus naturis non posse auferri et ideo naturalia debere accipi. Non nunc quaeritur, quid possit uel non possit auferri, sed certe non paruum lumen est ad intellegendum omnes naturas, in quantum naturae sunt, bonas esse, quod sine illis malis cogitari bona **[238]** illa possunt, sine bonis autem illis

[53] Véase la nota 51.

sarse sin tales bienes. En efecto, yo puedo pensar en las aguas sin la agitación y el fango, pero no se le ocurre al alma, ni puede experimentarse de modo alguno, alguna especie de cuerpo sin la paz de sus partes unidas. Y por esto mismo, ni siquiera aquellas aguas cenagosas pudieron existir sin ese bien, al cual deben el poder ser una naturaleza corpórea. Afirmáis que esos males no pueden eliminarse de tales naturalezas. Se os responde que tampoco pueden eliminarse de ellas esos bienes. ¿Por qué, pues, queréis que se llamen males naturales a esas realidades en atención a aquellos males que creéis que no se les pueden quitar, y no queréis que se hable de bienes naturales en atención a aquellos bienes que se os demuestra que no se les pueden quitar? Sólo queda que busquéis —pues ésta es la última palabra— de dónde proceden aquellos males que también a mí me desagradan, como yo mismo reconocía. Os responderé quizá, si vosotros me decís antes de dónde proceden aquellos bienes que vosotros mismos os veis obligados a alabar, si no queréis que vuestro corazón caiga en el mayor de los absurdos. Mas ¿por qué he de buscar yo tal cosa, si ambos confesamos que todos los bienes, cualesquiera que sean e independientemente de su grandeza, proceden del único Dios que es sumamente bueno? Ofreced resistencia vosotros mismos a Manés que juzgó que en esa tierra de las tinieblas, inventada por él, hay tantos y tan grandes bienes: los que hemos mencionado y justamente alabado, a saber, la paz y la concordia de las partes en cada una de las naturalezas, la salud y el vigor de los seres animados y demás cosas que ya da

nulla natura cogitari potest. Nam sine turbatione caeni possum aquas cogitare, sine pace autem continuatarum partium nulla species corporis animo occurrit, aut ullo modo sentiri potest. Ac per hoc nec illae caenosae aquae *(200)* sine isto bono esse potuerunt, quo bono fiebat, ut aliqua natura corporea posset esse. Nam quod dicitis, quod illa mala de naturis talibus non possunt auferri, respondetur, quod et illa bona de naturis talibus non possunt auferri. Cur ergo istas res propter mala, quae auferri non posse arbitramini, mala naturalia uocare uultis, propter ea bona uero, quae auferri non posse conuincimini, bona naturalia uocare non uultis?

(38). Restat, ut quaeratis —nam ipsa solet esse uox ultima— unde sint illa mala, quae mihi quoque displicere dicebam. Respondebo fortasse, si uos prius dixeritis, unde sint illa bona, quae uos quoque laudare cogimini, si absurdissimi cordis esse non uultis. Sed quid ego istud quaeram, cum utrique fateamur omnia, quaecumque et quantacumque bona sunt, ab uno esse deo, qui summe bonus est? resistite ergo uos ipsi Manichaeo, qui tot et tanta bona, quae commemorauimus iusteque laudauimus, pacem concordiamque partium in unaquaque natura, salutem ualentiamque animantium et cetera, quae repetere iam piget, ita in terra

vergüenza repetir; pero de tal manera que intentó desvincularla de aquel Dios al que confiesa autor de todos los bienes. No vio tales bienes, al fijarse únicamente en lo que le desagradaba. Es el caso de alguien que, aterrado por el rugido de un león, y viéndole arrastrar y destrozar los cuerpos de las bestias y de los hombres que hubiese apresado, se viese abatido con una como debilidad infantil y con tanto temor en su alma que, considerando sólo su ferocidad y crueldad, y desatendiendo totalmente las demás cosas que posee y pasando por alto la naturaleza de ese ser animado, gritase que era no sólo un mal, sino un gran mal, con exageración proporcionada a su temor. Si, por el contrario, viese llevar un león amansado, domada ya su ferocidad, sobre todo si nunca antes le hubiese aterrorizado, se pararía con tranquilidad y sin temor a contemplar y alabar su belleza. Al respecto yo no diré más de lo que concierne particularmente a este asunto, a saber: que puede acontecer que alguna naturaleza resulte molesta por algún motivo y de ahí nazca la aversión hacia toda ella, no obstante ser claro que es mucho mejor la forma de una bestia viva y verdadera, incluso cuando infunde terror en la selva, que la de otra, pura imitación y simulación, cuando se la alaba pintada en un mural.

Quizá no nos engañe Manés con este error ni nos vuelva ciegos para contemplar la hermosura de las naturalezas, cuando vitupera en ellas algunas cosas de tal manera que obligue a sentir desagrado total frente a lo que no puede vituperar en su totalidad. Y de este modo, situando nuestra alma en un

conmenticia tenebrarum esse arbitratus est, ut ab illo deo, quem bonorum omnium fatetur auctorem, alienare conaretur. Non enim ea bona uidit, dum hoc solum adtendit, quod displiceret, tamquam si quispiam leonis fremitu exterritus et eum intuens trahentem ac dilaniantem pecorum aut hominum corpora, quaecumque adprehendisset, puerili quadam infirmitate animi tanto timore percelleretur, ut solam feritatem leonis intuens atque saeuitiam, cetera eius neglegens omnino atque praeteriens naturam illius animantis non tantum **[239]** malum, sed magnum malum esse clamaret, tanto scilicet exaggeratius, quanto timidius; at si edomita feritate duci leonem mansuetum uideret, praesertim si numquam antea fuisset de illa bestia territus, tunc uacaret securo atque intrepido leonis pulchritudinem considerare atque laudare. De quo ego nihil dicam, nisi quod ad rem maxime pertinet, fieri posse, ut aliqua natura offendat ex aliquo et in totam nascatur odium, cum manifestum sit multo meliorem esse speciem uerae ac uiuae bestiae, etiam cum terret in siluis, quam imitatae atque simulatae, cum in pariete picta laudatur, hoc ergo errore ille nos non decipiat nec caecos faciat ad considerandas naturarum species, cum quaedam in eis ita reprehendit, ut omni ex parte cogat displicere, quod omni ex parte reprehendere non potest. Atque hoc modo

juicio equilibrado, preguntemos ya de dónde proceden los males que acompañan a aquellos bienes y que también yo desapruebo, según he afirmado. Esto lo veremos más fácilmente, si somos capaces de reducirlos todos a un solo término.

El mal y la corrupción

35. ¿Quién dudará de que todo eso a lo que llamamos mal no es otra cosa que la corrupción? Ciertamente los distintos males pueden designarse con distintos términos, pero el mal de todas las cosas en las que se puede advertir alguno es la corrupción. Pero la corrupción de un alma sabia se denomina ignorancia; la corrupción del alma prudente, imprudencia; la corrupción del alma justa, injusticia; la corrupción de la fuerte, flojedad; la corrupción de la que se halla en quietud y tranquilidad, ambición o miedo o tristeza o jactancia; luego, la corrupción de la salud de un cuerpo animado, dolor y enfermedad; la corrupción de las fuerzas, cansancio; la del descanso, fatiga. La corrupción de la hermosura en un único cuerpo, fealdad; la de la rectitud, torcedura; la del orden, perversidad; la de la integridad, división, fractura o disminución. Es cosa larga y difícil mencionar por su nombre todas las corrupciones de estas cosas que he mencionado y de otras innumerables, puesto que muchas que se hallan en el cuerpo pueden hallarse igualmente en el alma. Son innumerables las cosas en las que la corrupción recibe un nombre específico. Con todo, ya es fácil ver que la corrupción no daña nada, sino en cuanto

animum ad aequum iudicium conponentes quaeramus iam, unde sint cum illis bonis mala, quae me quoque inprobare dicebam. Quod facilius uidebimus, si in unum nomen potuerimus cuncta conferre.

35 *(XXXV.39).* Quis *(201)* enim dubitet totum illud quod dicitur malum nihil esse aliud quam corruptionem? Possunt quidem aliis atque aliis uocabulis alia atque alia mala nominari, sed quod omnium rerum malum sit, in quibus mali aliquid animaduerti potest, corruptio est. Sed corruptio peritae animae inperitia uocatur; corruptio prudentis inprudentia; corruptio iustae iniustitia; corruptio fortis ignauia; corruptio quietae atque tranquillae cupiditas uel metus uel tristitia uel iactantia; deinde in corpore animato corruptio sanitatis dolor et morbus; corruptio uirium lassitudo; corruptio quietis labor; deinde in ipso solo corpore corruptio pulchritudinis foeditas; corruptio rectitudinis prauitas; corruptio ordinis peruersitas; corruptio **[240]** integritatis discissio aut diminutio. Longum est et difficile et harum rerum, quas commemoraui, et aliarum innumerabilium omnes corruptiones nominatim enuntiare, cum etiam multae, quae dicuntur in corpore, possint et in anima dici et innumerabilia sint, in quibus propria uocabula corruptio teneat. Verumtamen uidere iam facile est nihil nocere corruptionem, nisi quod labefacit

destruye el estado natural, y que, por tanto, ella no es una naturaleza, sino algo contra la naturaleza. Y si no se halla en las cosas otro mal que la corrupción y la corrupción no es una naturaleza, ninguna naturaleza es verdaderamente un mal.

Si quizá no sois capaces de comprender esto, considerad que todo lo que se corrompe, se ve disminuido en algún bien, puesto que si no se corrompiese, estaría incorrupto; si, por el contrario, tampoco pudiese corromperse en absoluto, sería incorruptible. Es necesario, sin embargo, que, si la corrupción es un mal, tanto la incorrupción como la incorruptibilidad sean un bien. Pero ahora no se plantea el problema acerca de la naturaleza incorruptible; tratamos de las naturalezas que pueden corromperse. A éstas, mientras están sin corromperse, se las puede llamar incorruptas, pero no incorruptibles. En efecto, únicamente se llama con propiedad incorruptible a lo que no sólo no se corrompe, sino que tampoco puede corromperse en ninguna de sus partes. Por tanto, cualesquiera naturalezas que se mantengan incorruptas, aunque puedan corromperse, cuando comiencen a sufrir la corrupción, por ese mismo hecho se ven disminuidas en aquel bien por el que eran incorruptas, un bien ciertamente grande, porque la corrupción es un gran mal. Y cuanto sea el tiempo en que la corrupción puede aumentar en ellas, tanto es también el tiempo en que poseen el bien en el que pueden disminuir. En consecuencia, aquellas naturalezas que, según la imaginación de Manés, existían en la tierra de las tinieblas, o podían corromperse o no podían; si no podían, eran incorruptibles, bien mayor que el

naturalem statum, et ideo eam non esse naturam, sed contra naturam. Quodsi non inuenitur in rebus malum nisi corruptio et corruptio non est natura, nulla utique natura malum est.

(40). Sed si hoc forte intellegere non ualetis, illud adtendite, quod omne, quod corrumpitur, bono aliquo minuitur, quia si non corrumperetur, incorruptum esset; si uero etiam non posset omnino corrumpi, incorruptibile esset. Necesse est autem, ut siue incorruptio siue incorruptibilitas bonum sit, si malum est corruptio. Sed nunc de incorruptibili natura nulla quaestio est; de his agitur, quae possunt corrumpi quae dum non corrumpuntur, incorrupta dici possunt, incorruptibilia non possunt. Illud enim solum incorruptibile proprie dicitur, quod non tantum non corrumpitur, sed etiam nulla ex parte corrumpi potest. Incorrupta ergo quaecumque sunt et tamen corrumpi possunt, cum corrumpi coeperint, eo ipso bono minuuntur, quo incorrupta erant, et magno quidem bono, quia magnum malum est corruptio; et quamdiu in eis augeri corruptio potest, tamdiu habent bonum, quo minuantur. Quapropter naturae illae, quas in terra tenebrarum fuisse confingit, aut poterant corrumpi aut non poterant. Si non poterant, incorruptibiles erant,

cual no hay otro; si podían, o bien sufrían la corrupción o bien no la sufrían; si no la sufrían, se mantenían incorruptas, lo que vemos que no puede afirmarse sin que sea objeto de alabanza; si, por el contrario, la sufrían, veían que les disminuía su gran bien. Si disminuían en esos bienes, poseían un bien que les disminuía. Y, si tenían un bien, aquellas naturalezas no eran el sumo mal, y toda la fábula maniquea resulta una falsedad.

Origen del mal, es decir, de la corrupción

36. Mas, después de haber preguntado qué es el mal, y haber conocido que no es una naturaleza, sino algo contra la naturaleza, es lógica la pregunta por su origen. Si Manés se la hubiese hecho así, quizá se hubiese deslizado menos por las estrecheces de tan gran error. El preguntó por la procedencia del mal en el orden y momento indebido, puesto que no se había hecho antes la pregunta sobre qué era. Por eso, al hacerla no le pudieron salir al encuentro otra cosa que vanas imaginaciones, de las que un alma alimentada abundantemente mediante los sentidos de la carne con dificultad podía librarse. Alguien deseando no ya litigar, sino evitar el error, dirá: «¿De dónde procede esta corrupción, que advertimos que es como el mal general de las cosas que son buenas, aunque corruptibles?» Quien pregunta en tales condiciones, al instante hallará la verdad al pedir con gran ardor y pulsar piadosamente con constante perseverancia: Los hombres pueden traer en cierto modo a la memoria las cosas mediante los signos que

quo bono superius nihil est. Si poterant, aut corrumpebantur, aut non corrumpebantur; si non corrumpebantur, incorruptae erant, quod uidemus dici sine magna laude non posse; si autem corrumpebantur, minuebantur illo **[241]** tam magno bono; si minuebantur quo bono, habebant bonum, quo minuerentur. Quodsi habebant bonum, non erant naturae illae summum malum et omnis Manichaei fabula falsa est.

36 *(XXXVI.41).* Sed quoniam quaesiuimus, quid esset malum, neque hoc naturam, sed contra naturam esse cognouimus, consequenter quaerendum est, unde sit: quod ille si fecisset, minus fortasse in has tanti erroris an*(202)*gustias laberetur. Praepropere quippe ac praepostere quaesiuit, unde esset, quod primo non quaesierat, quid esset; et ideo nullo modo potuerunt quaerenti occurrere nisi uana phantasmata, quibus difficile animus carnalibus sensibus multum pastus exuitur. Dicet ergo aliquis non iam certare, sed non errare desiderans: unde est ista corruptio, quod quasi generale malum rerum bonarum, sed tamen corruptibilium esse conperimus? Qui talis quaerit, cito inuenit magno ardore uerum petens et constanti perseuerantia pulsans pie. Per homines enim commemoratio aliqua signis uerborum fieri potest; docet autem unus uerus

son las palabras, pero quien enseña es el único verdadero maestro, la misma verdad incorruptible, el único maestro interior [54]. El se hizo también maestro exterior para llamarnos de lo exterior a lo interior, y tomando la forma de siervo, se dignó aparecer humilde a los que yacían, para que, al levantarse, se les mostrase su sublimidad. Supliquemos en su nombre e, implorando la misericordia del Padre por su mediación, investiguemos estas cosas. A quienes preguntan de dónde procede la corrupción, se les puede responder de entrada brevísimamente, diciéndoles: procede del hecho que estas naturalezas que pueden corromperse no han sido engendradas de Dios, sino que han sido hechas por él de la nada. Puesto que la razón superior [55] demostró que eran buenas, nadie puede decir rectamente: «Dios no debía haber hecho estas cosas buenas»; si, por el contrario, dijere: «Las debía de haber hecho sumamente buenas», es preciso que comprenda que el sumo bien es aquel que hizo estas cosas buenas.

Sólo Dios es sumamente bueno

37. «¿Qué mal habría —dices tú— en que también estas cosas hubiesen sido hechas sumamente buenas?» Y, sin embargo, si alguien, aceptando y creyendo que Dios Padre es el soberano bien, nos preguntase, en el caso de que existiese alguna otra cosa sumamente buena, de dónde nos parecería a nosotros, juzgando con piedad, que procedía, nuestra respuesta

magister, ipsa incorruptibilis ueritas, solus magister interior: qui etiam exterior factus est, ut nos ab exterioribus ad interiora reuocaret, et formam serui accipiens, ut surgentibus eius sublimitas innotesceret, iacentibus humilis adparere dignatus est. In eius nomine subplices simus et per eum misericordiam patris inplorantes ista quaeramus. Primo enim breuissime responderi potest quaerentibus, unde corruptio est, cum dicitur: ex eo, quod hae naturae, quae corrumpi possunt, non de deo genitae, sed ab illo de nihilo factae sunt: quas quoniam bonas superior ratio demonstrauit, nemo potest recte **[242]** dicere «non fecisset deus bona»; si autem dixerit «summe bona ea fecisset» oportet intellegat summum bonum ipsum esse, qui fecit haec bona.

37 *(XXXVII.42).* Quid mali, inquis, fieret, si et ista fierent summe bona? Et tamen si quis ex nobis quaereret accepto et credito deo patre summo bono, si esset aliud summe bonum, unde esse nobis pie

[54] Véase la introducción a la obra de San Agustín *El maestro*, en el volumen tercero de esta misma colección, *Obras filosóficas* (Madrid [5]1982) p.573-589.

[55] Agustín distingue dos «razones»: una «razón inferior» que se ocupa de la acción de las cosas corpóreas y temporales, propia de los hombres, pero no de las bestias, y la «razón superior» destinada a la contemplación de las realidades eternas. Véase *La Trinidad* XII 3,3-4,4.

no sería ciertamente recta si no dijéramos que de Dios Padre, que es sumamente bueno. Así pues, recordemos que lo que es de Dios Padre ha nacido de él, sin haber sido hecho por él de la nada y que, por tanto, también es sumamente, es decir, incorruptiblemente bueno, y vemos que es injusto desear que las cosas hechas por él de la nada sean tan sumamente buenas, como es sumamente bueno aquel a quien engendró de sí; pues, si no lo hubiese engendrado único, no hubiese engendrado lo que él es, puesto que él es único. Por tanto, es propio de ignorantes e impíos buscar hermanos al Hijo único por quien el Padre hizo de la nada todas las cosas, a no ser en su condición humana en la que se dignó aparecer. Por eso las Escrituras hablan de él como unigénito y como primogénito: unigénito del Padre, primogénito de entre los muertos. Dice así: *Y vimos su gloria, como la del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.* Y Pablo a su vez: *Para que él sea el primogénito entre muchos hermanos.*

Y si dijéramos: «No son buenas estas cosas hechas de la nada, sino sólo la naturaleza de Dios», sería señal de envidia ante tan grandes bienes. Además, es palabra llena de impiedad el considerar una injuria el no ser lo que es Dios y, en consecuencia, no querer ser un cierto bien por el hecho de que se le antepone Dios. Te suplico, naturaleza del alma racional, que toleres el ser un poco menos que Dios. La diferencia es tanto menor cuanto que después de él no hay nada mejor que tú; toléralo, repito, y sé manso con él, no sea que te arroje a

uideretur, nullo modo recte responderemus nisi de deo patre, qui summe bonus est. Quod ergo de illo est, meminerimus natum de illo esse, non ab eo factum de nihilo, et ideo et hoc summe, id est incorruptibiliter bonum esse, uidemusque iniuste flagitari, ut tam summe bona sint, quae fecit de nihilo, quam summe bonus est, quem de se genuit: quem nisi unum genuisset, non id, quod ipse est, genuisset, quia ipse unus est. Quapropter unico quidem filio, per quem facta sunt a patre omnia bona de nihilo, inperite atque inpie fratres quaeruntur, nisi ex eo, quod in homine adparere dignatus est. Nam ideo et unigenitus in scripturis et primogenitus dicitur: unigenitus a patre, primogenitus ex mortuis. *Et uidimus,* inquit, *gloriam eius tamquam unigeniti a patre, pleni gratia et ueritate* (Io 1,14), et Paulus dicit: *Vt sit ipse primogenitus in multis fratribus* (Rom 8,29).

(43). Quodsi dixerimus «non iam essent ista bona, quae de nihilo facta sunt, sed tantummodo dei natura esset», inuidebimus tantis bonis et uox inpia est, *(203)* iniuriam putare non hoc esse, quod deus est, et ideo nolle esse aliquod bonum, quoniam ei praeponitur deus. Quaeso, patere, natura animae rationalis, aliquanto minus te esse quam deus est, et tanto minus, **[243]** ut post ipsum te melius aliquid non sit, patere, inquam, et mitesce illi, ne te adhuc repellat in infima, ubi per angustias

los abismos, en donde, por las estrecheces que conlleva el castigo, te parezca cada vez más vil el bien que eres. Si sientes indignación porque Dios te antecede, eres soberbia ante él, y tienes sentimientos injuriosos para con él, si no te congratulas con dicha inefable de que eres un bien tan grande que sólo él es superior a ti. Establecido y asegurado esto, no digas cosas como ésta: «Dios no debió hacer otra naturaleza fuera de mí; no quisiera que hubiese hecho algún bien después de mí», pero no debió ser el último el bien que va a continuación de Dios. Aquí se manifiesta sobre todo cuán gran dignidad te otorgó Dios, el único que por su naturaleza domina sobre ti, al crear otros bienes sobre los cuales también tú tengas dominio. Y no te cause extrañeza el que ahora no te sirvan plenamente y que incluso alguna vez te atormenten. Tu Señor tiene potestad mayor que la tuya sobre las cosas que están a tu servicio, pues la suya es potestad sobre los siervos de tus siervos. ¿Qué tiene de extraño el que aquellas cosas sobre las que tenías dominio se hayan convertido en castigo para ti que has pecado, es decir, desobedecido a tu Señor? ¿Hay cosa más justa? ¿Qué existe más justo que Dios? Eso lo mereció la naturaleza humana en Adán, pero no es el momento para hablar de ello. Dios muestra ser dominador justo en los justos premios y en los justos castigos, en la felicidad de los que viven santamente y en el tormento de quienes pecan. Con todo, no has sido abandonada sin misericordia tú, a quien te llama a que vuelvas mediante ciertas combinaciones de acontecimientos y de tiempos. Así, gracias al justo decreto del altísimo creador, se llegó

poenales etiam atque etiam bonum, quod es, uilescat tibi. Superba es in deum, si indignaris, quod te antecedit, et nimis contumeliose de illo sentis, si non ineffabiliter gratularis tam magnum bonum esse te, ut solus sit ille praestantior. Quo constituto atque firmato illud ne dixeris: me solam naturam deus facere debuit; nollem, ut post me aliquid boni fieret. Non enim quod bonum est post deum, iam debuit esse nouissimum. Et hinc maxime adparet, quantam tibi tribuerit dignitatem, quod deus, qui solus tibi naturaliter dominatur, fecit alia bona, quibus tu quoque dominareris. Nec mireris, quod nunc tibi non omni modo seruiunt et te aliquando etiam cruciant, quia dominus tuus maiorem habet potestatem in ea, quae tibi seruiunt, quam tu ipsa, tamquam in seruos seruorum suorum. Quid ergo mirum, si tibi peccanti, id est non obtemperanti domino tuo poenalia, quibus dominabaris, effecta sunt? quid enim tam iustum et quid iustius deo? Hoc namque humana natura in Adam meruit, de quo nunc non est disputandi locus; sed tamen dominator iustus et iustis praemiis et iustis subpliciis adprobatur beatitate recte uiuentium poenaque peccantium. Nec tamen sine misericordia derelicta es, quae certis rerum temporumque mensuris uocaris, ut redeas. Ita recto

hasta los bienes terrenos que se corrompen y vuelven a recuperar su forma para que tuvieses mezclados alivio y tormento, a fin de que alabases a Dios al deleitarte por la ordenación de los bienes, y buscases refugio en él, ejercitada por la experiencia de los males. De este modo, en la medida en que te sirven, los bienes terrenos manifiestan que tú eres su señora, y, en cuanto te resultan molestos, te enseñan a servir a tu Señor.

La naturaleza proviene de Dios; la corrupción, de la nada

38. Por lo cual, aunque el mal sea una corrupción y aunque no proceda del creador de las naturalezas, sino que se deba al haber sido hechas de la nada, bajo la dirección y gobierno de todo por parte de Dios, su autor, la misma corrupción está encuadrada en un orden de tal manera que no daña sino a las naturalezas ínfimas para suplicio de los condenados y ejercitación y admonición de los que vuelven (a él), para que se adhieran a Dios incorruptible y permanezcan incorruptos. En esto consiste nuestro único bien, como dice el profeta: *Mi bien consiste en adherirme a Dios.* No digas tampoco: «Dios no debía haber hecho naturalezas corruptibles». En cuanto son naturalezas, las hizo Dios; en cuanto son corruptibles, no las hizo él, pues ninguna corrupción procede de él que es el único incorruptible. Si comprendes esto, da gracias a Dios; si no lo comprendes reposa y no condenes temerariamente lo que aún

moderamine altissimi conditoris usque ad bona terrena peruentum est, quae corrumpuntur et reformantur, ut haberes subplicio mixta solatia, ut et laudares deum delectata ordine bonorum, et refugeres in eum exercitata experimentis malorum. Ita in quantum tibi terrena seruiunt, docent te esse dominam suam; in quantum autem molesta sunt, docent, ut seruias domino tuo.

[244] 38 *(XXXVIII.44).* Quapropter quamuis sit malum corruptio et quamuis non sit a conditore naturarum, sed ex eo sit, quod de nihilo factae sunt, tamen etiam ipsa illo regente et gubernante omnia, quae fecit, sic ordinata est, ut non noceat nisi naturis infimis ad subplicium damnatorum et exercitationem admonitionemque redeuntium, ut inhaereant deo incorruptibili maneantque incorrupti, quod unum est bonum nostrum, sicut per prophetam dicitur: *Mihi autem inhaerere deo bonum est* (Ps 72,28). Neque illud dixeris: non faceret deus naturas corruptibiles. In quantum enim naturae sunt, deus fecit; in quantum autem corruptibiles, non deus fecit; non est enim ab illo corruptio, qui solus est incorruptibilis. Si haec capis, gratias age deo; si non capis, quiesce

no has entendido. Suplícale a él, luz de la mente[56]; centra tu atención para que puedas comprender. Al decir «naturaleza corruptible» he empleado dos términos, no uno; igualmente, cuando alguien dice «Dios hizo de la nada», no oímos una realidad, sino dos. Asocia, pues, el primer par al segundo y cuando oigas «naturaleza», refiérela a Dios y, cuando oigas «corruptible», a la nada, de manera, sin embargo, que la corrupción misma, aunque no proceda de la obra de Dios, ha de ser dispuesta por su potestad según el orden de las cosas y los méritos de las almas. De esta manera decimos correctamente que de él procede el premio y el suplicio. En consecuencia, él no creó la corrupción, aunque pueda entregar a la corrupción a quien la haya merecido, es decir, a quien personalmente haya de corromperse por el pecado, para que experimente, sin quererlo, la corrupción que le tortura quien, queriendo, ocasionó la corrupción que le halagaba.

En qué sentido vienen los males de Dios

39. *Yo hago los bienes y creo los males.* Estas palabras no están escritas sólo en el Antiguo Testamento, sino también, aún más claramente, en el Nuevo. En él dice el Señor: *No temáis a quienes dan muerte al cuerpo y no pueden hacer más; temed más bien a quien, tras haber dado muerte al cuerpo, tiene poder para arrojar el alma al infierno.* El apóstol Pablo atestigua con toda evidencia que a la corrupción voluntaria

et *(204)* noli temere nondum intellecta damnare subplexque illi, qui lumen est mentis, adtende, ut intellegas. Cum enim dicitur «natura corruptibilis», non unum, sed duo nomina dicuntur. Item cum dicitur «deus fecit» de nihilo, non unum, sed duo nomina audimus. Redde ergo istis singulis illa singula, ut cum audis naturam, ad deum pertineat, cum audis corruptibilem, ad nihilum, ita tamen, ut ipsae corruptiones, quamuis non sint ex dei arte, in eius tamen potestate sint disponendae pro rerum ordine et meritis animarum. Ideo recte dicimus ab illo esse praemium atque subplicium. Ita enim non fecit corruptionem, ut possit corruptioni eum dare, qui corrumpi meruerit, id est qui se ipse coeperit peccando corrumpere, ut cruciantem sentiat corruptionem inuitus, qui blandientem commisit uolens.

39 *(XXXIX.45).* Non enim in uetere testamento tantum scriptum est: *Ego facio bona et condo mala* (Is 45,7), sed euidentius in nouo, **[245]** ubi dominus dicit: *Nolite timere eos, qui corpus occidunt et amplius non habent, quid faciant, sed eum timete, qui cum corpus occiderit, habet potestatem animam mittere in gehennam* (Mt 12,28; Lc 12,4). Voluntariae autem corruptioni addi iudicio diuino poenalem

[56] Sobre la iluminación agustiniana, véase la nota 9 de *Las dos almas.*

se añade por juicio divino una corrupción punitiva, cuando dice: *El templo de Dios es santo y ese templo sois vosotros; a todo el que corrompe el templo de Dios, Dios lo corromperá a él.* Si esto estuviera escrito en el Antiguo Testamento, ¡qué invectivas no lanzarían los maniqueos contra Dios, acusándole de corruptor! Temiendo tal término, muchos traductores latinos no quisieron poner *«corromperá»*, y pusieron: *Dios «le hará perecer»*, y sin desviarse del contenido evitaron la dificultad que ofrecía el término. Pero los maniqueos no se desatarían menos en denuestos contra el Dios que hace perecer si esas palabras las hallasen escritas en la ley antigua o en los profetas. Los ejemplares griegos los declaran convictos. En ellos está escrito con toda claridad: *A todo el que corrompe el templo de Dios, Dios le corromperá a él.* Si alguien les pregunta en qué sentido se dijo, para no considerar a Dios como corruptor, exponen al instante que «corromperá» se dijo en el sentido de «entregará a la corrupción» o cualquier otro que les sea posible. Si tuviesen esa misma actitud frente a la ley antigua, comprenderían en ella muchas cosas dignas de admiración y, si aún no las hubiesen entendido, no las lacerarían con odio, sino que diferirían su examen, pero siempre respetándolas.

La corrupción tiende al no ser

40. Si alguien no cree todavía que la corrupción proviene de la nada, para comprenderlo ponga ante sí estas dos cosas: «ser» y «no ser», como teniendo un origen diverso. Así caminaremos más lentamente con los lentos. Luego ponga como en

corruptionem manifestissime apostolus Paulus adtestatur, cum dicit: *Templum enim dei sanctum est, quod estis uos; quisquis templum dei corruperit, corrumpet illum deus* (1 Cor 3,17). Quod si in uetere lege dictum esset, quibus inuectionibus isti inpetum facerent accusantes quasi corruptorem deum! Quod uerbum metuentes multi latini interpretes noluerunt dicere *«corrumpet»*, sed dixerunt *«disperdet» illum deus,* et non deuiantes a re ipsa offensionem uocabuli deuitarunt. Quamquam isti non minus inueherentur in perditorem deum, si hoc in lege uetere aut prophetis inuenirent. Sed graecis exemplaribus conuincuntur, in quibus apertissime scriptum est: *Quisquis templum dei corruperit, corrumpet illum deus.* Quod si quis ab eis quaerat quomodo dictum sit, ne corruptor putetur deus, exponunt statim *«corrumpet»* dictum esse: corruptioni tradet, uel si quo alio modo possunt. Quo animo si essent in ueterem legem, et multa ibi miranda intellegerent et nondum intellecta non cum odio lacerarent, sed cum honore differrent.

40 *(XL.46).* Si quis autem nondum credit ex nihilo esse corruptionem, proponat sibi haec duo «esse» et «non esse» quasi ex diuersis partibus intellegendi gratia, ut, cum tardis tardius ambulemus, deinde uelut

el medio algo, por ejemplo, el cuerpo de un ser vivo, y pregúntese a qué parte tiende, si al ser o al no ser, en tanto que se forma y nace, en tanto que aumenta su forma, se nutre, se vigoriza, se fortalece, adquiere hermosura, se afirma, y en la medida en que permanece y en cuanto se estabiliza. Ese no dudaría de que ciertamente hay algo en el mismo comienzo, pero que cuanto más se afianza y se afirma en forma, belleza y valor, tanto más se hace realidad su ser, y tiende hacia aquella parte en que está colocado el ser. Comience ahora a corromperse; debilítese todo su estado, mengüen las fuerzas, agótese la fortaleza, vuélvase fea la forma, destrúyase la trabazón de los miembros, consúmase y desaparezca la concordia de las partes. Pregunte también ahora por esta corrupción: hacia dónde tiende, si hacia el ser o hacia el no ser. No pienso que sea tan ciego y torpe de mente que dude qué ha de responderse a sí mismo, y no experimente que cuanto más se corrompe algo, tanto más tiende hacia la destrucción, hacia el no ser. Si hemos de creer que Dios es inmutable e incorruptible, y es manifiesto que eso a lo que se llama nada no existe en absoluto; y si te colocas ante el ser y el no ser, y conoces que cuanto más se acrecienta la forma de algo tanto más tiende hacia el ser y que cuanto más aumenta la corrupción tanto más tiende al no ser, ¿por qué dudas en decir, respecto a cualquier naturaleza corruptible, qué procede en ella de Dios, qué de la nada, dado que la forma es conforme a la naturaleza y la co-

in medio constituat aliquid, ut puta corpus animantis, et quaerat hoc secum, dum formatur illud **[246]** corpus et nascitur, dum augetur eius species, nutritur, conualescit, robora*(205)*tur, decoratur, firmatur, in quantum manet et in quantum stabilitur, in quam partem tendat, utrum esse, an non esse: non dubitabit esse quidem aliquid in ipsis etiam primordiis, sed quanto magis forma et specie et ualentia constabilitur atque firmatur, tanto magis fieri, ut sit, et in eam partem tendat, qua positum est esse. Nunc ergo incipiat corrumpi; debilitetur omnis ille status, languescant uires, marcescat robur, forma foedetur, dissiliat conpago membrorum, contabescat et diffluat concordia partium. Quaerat etiam nunc per istam corruptionem quo tendat, utrum esse, an non esse, non puto usque adeo caecum et tardum, ut dubitet, quid sibi ipse respondeat, et non sentit, quanto magis quidque corrumpitur, tanto magis ad interitum tendere; omne autem quod ad interitum tendit, non esse tendere. Cum ergo deum incommutabiliter et incorruptibiliter esse credendum sit, id autem, quod dicitur nihil, penitus non esse manifestum sit; et cum ista tibi proposueris esse et non esse, atque cognoueris, quanto magis augetur species, tanto quidque tendere, ut sit; quanto magis augetur corruptio, tanto magis tendere, ut non sit: quid dubitas dicere in unaquaque natura corruptibili, quid in ea sit ex deo, quid sit ex nihilo, cum species secundum naturam sit, corruptio contra naturam?

rrupción contra ella? La forma, al aumentar, fuerza a ser y confesamos que Dios es el sumo ser; en cambio, la corrupción, al aumentar, fuerza a no ser, y consta que lo que no es no es nada. ¿Por qué, repito, dudas en decir qué procede de Dios y qué de la nada en la naturaleza corruptible, de la que afirmas que es naturaleza y que es corruptible? Y ¿por qué buscas una naturaleza contraria a Dios, si, confesando que es el sumo ser, adviertes que nada le es contrario?

La corrupción procede de nosotros con el permiso de Dios

41. «¿Por qué entonces —preguntas— quita la corrupción a la naturaleza lo que Dios le dio?» No se lo quita más que cuando lo permite Dios. Y él lo permite cuando lo juzga conforme al orden y justicia según la jerarquía de los seres y los méritos de las almas. La forma de la voz emitida pasa y perece en el silencio y nuestro hablar se desarrolla por la desaparición y sucesión de las palabras que pasan, y la distinción, hecha con elegancia y suavidad, le viene de los proporcionados espacios de silencio que se intercalan. Tal es el caso también de la hermosura ínfima de las naturalezas temporales: se hace realidad mediante el pasar de las cosas, y la distinción la establece la muerte de los que nacen. Si nuestros sentidos y memoria pudiesen captar el orden y los modos de tal belleza, nos agradaría tanto que ni siquiera osaríamos llamar corrupción a las menguas por las que se establece la distinción. El hecho de que nos causen fatiga en una parte de su belleza, cuando nos abandonan las cosas temporales que fluyen y a las que

Quia species aucta cogit esse et deum fatemur summe esse; corruptio uero aucta cogit non esse, et constat, quod non est, nihil esse: quid, inquam, dubitas dicere, in natura corruptibili, quam et naturam dicis et corruptibilem dicis, quid sit ex deo, quid sit ex nihilo? Et quid quaeris deo naturam contrariam, **[247]** quem si confiteris summe esse, uides ei non esse contrarium?

41 *(XLI.47).* Cur ergo, inquis, quod naturae deus dedit, tollit corruptio? Non tollit, nisi ubi permittit deus; ibi autem permittit, ubi ordinatissimum et iustissimum iudicat pro rerum gradibus et pro meritis animarum. Nam et species uocis emissae praeterit et silentio perimitur; et tamen sermo noster et praetereuntium uerborum decessione ac successione peragitur et moderatis silentiorum interuallis decenter suauiterque distinguitur. Ita sese habet etiam temporalium naturarum infima pulchritudo, ut rerum transitu peragatur et distinguatur morte nascentium. Cuius pulchritudinis ordinem et modos si posset capere sensus noster atque memoria, ita nobis placeret, ut de*(206)*fectus, quibus distinguitur, nec corruptiones uocare auderemus; quod autem in eius pulchri-

amamos, es un cumplir el castigo por el pecado y una invitación a amar las realidades sempiternas.

Exhortación a buscar el sumo bien

42. No busquemos, pues, en esta hermosura lo que ella no ha recibido; es ínfima precisamente porque no ha recibido lo que buscamos. Alabemos a Dios en el bien que recibió, dado que, aunque ínfima, Dios le otorgó el gran bien de la forma. No nos adhiramos a ella como sus amantes, antes bien traspasémosla en cuanto loadores de Dios, para que, situados sobre ella, la juzguemos a ella en vez de ser juzgados por ella, si nos mantenemos unidos a ella. Apresurémonos por llegar a aquel bien que ni va de un lugar a otro, ni se desarrolla como el tiempo y del que reciben su forma exterior e interior todas las naturalezas sujetas al lugar y al tiempo. Para verle, purifiquemos el corazón por la fe en nuestro Señor Jesucristo que dijo: *Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios*. Para contemplar tal bien no es preciso disponer los ojos con los que vemos esta luz que se extiende localmente, aunque no íntegra en todas partes, pues en un lugar tiene una parte y en otro otra. Purifiquemos aquella mirada por la que se puede ver, en la medida en que es posible en esta vida, lo que es justo y piadoso, y cuál es la hermosura de la sabiduría. Quien ve estas realidades las antepone con mucho a la plenitud de todos los espacios locales, y experimenta que para verlos no

tudinis parte laboramus, dum nos fluentia deserunt temporalia, quae diligimus, peccatorum poenas luimus et sempiterna diligere commonemur.

42 *(XLII.48).* Non ergo in hac pulchritudine quaeramus, quod non accepit; quae ideo infima est, quia quod quaerimus, non accepit; et in eo, quod accepit, laudemus deum, quia tantum speciei bonum etiam huic quamuis infimae dedit. Nec ei tamen ut amatores eius inhaereamus, sed ut dei laudatores eam transgrediamur, ut supra eam conlocati de illa iudicemus, non ei conexi in illa iudicemur. Festinemusque ad illud bonum, quod nec locis grassatur nec tempore uoluitur et unde speciem formamque accipiunt omnes locales temporalesque naturae. Ad quod uidendum mundemus cor per fidem domini nostri **[248]** Iesu Christi, qui ait: *Beati mundicordes, quoniam ipsi deum uidebunt* (Mt 5,8). Non enim eos oculos ad illud bonum cernendum praeparari oportet, quibus cernitur ista lux diffusa per locos, et non ubique integra, sed aliam partem hic habens et alibi aliam. Verum illum aspectum aciemque purgemus, qua cernitur, quantum in hac uita licet, quid sit iustum, quid pium, quae sit sapientiae pulchritudo: quae quisquis cernit, praeponit longe omnium localium spatiorum plenitudini et sentit, ut ista cernat, non per

se extiende por ellos la mirada de su mente, sino que queda fija por su poder incorpóreo.

Conclusión

43. Dado que las fantasías que nuestro pensamiento remueve y almacena, extrayéndolas de los sentidos carnales por la imaginación, son grandes enemigas de esta visión espiritual, detestemos esta herejía que, otorgando fe a sus fantasías, no sólo dislocó y extendió por espacios, aunque infinitos, la sustancia divina, cual si fuera una enorme mole, sino que también la truncó por una parte, a fin de hallar un lugar para el mal. No pudo ver que el mal no es una naturaleza, sino algo contra la naturaleza. Al mismo mal lo adornó de tal hermosura, de las formas y la paz de las partes que vige en cada naturaleza —porque sin estos bienes no podría pensar en ninguna naturaleza—, que los males que en ella vitupera quedan sepultados por la abundancia de bienes.

Acabe aquí este volumen; en otros libros, si Dios lo permite y me ayuda, rebatiré los restantes delirios de Manés.

locorum spatia diffundi aciem mentis suae, sed incorporea potentia stabiliri.

43 *(XLIII.49).* Cui aspectui quoniam multum sunt inimica phantasmata, quae de carnali sensu tracta imaginarie cogitatio nostra uersat et continet, detestemur istam haeresim, quae suorum phantasmatum fidem secuta et diuinam substantiam per locorum spatia quamuis infinita uelut informem molem disiecit atque diffudit et eam ex una parte truncauit, ut inueniret locum malo, quod uidere non potuit non esse naturam, sed contra naturam, et ipsum malum tanta specie et formis et pace partium in singulis naturis uigente decorauit, quia sine his bonis nullam poterat cogitare naturam, ut ea mala, quae ibi reprehendit, innumerabilium bonorum copia sepeliantur. Sed huius uoluminis iste sit terminus; in ceteris cetera eius deliramenta deo permittente atque adiuuante arguentur.

ACTAS DEL DEBATE CON FELIX

CONTRA FELICEM LIBRI DVO

CSEL 25/2 — Vindobonae 1892

RECENSVIT

IOSEPHVS ZYCHA

ACTAS DEL DEBATE CON FELIX

INTRODUCCION

El debate con Félix está perfectamente datado, pues al ser Actas del mismo el texto que conservamos tiene la fecha exacta en el encabezamiento: el día séptimo de los idus de diciembre, en el sexto consulado de Honorio Augusto. Es decir, el 7 de diciembre del 404 (I 1). También está exactamente indicada la fecha del segundo día de debate: el 12 del mismo mes y año (II 1). Tal fecha ha creado problemas a los estudiosos por la colocación que el escrito ha recibido en las *Revisiones* (II 34); no cabe duda que está fuera de sitio, puesto que la *Réplica a las cartas de Petiliano,* posterior según el orden de las *Revisiones,* donde figura con el número 51, fue escrito durante el pontificado de Anastasio, es decir, del 399 al 402, al menos el segundo libro. La hipótesis de Monceaux, según la cual ha habido un error de transcripción [1], no puede mantenerse porque contradeciría a toda la tradición manuscrita de dos obras [2] por una parte, y por otra porque no cuadra con el calendario [3]. Hay que aceptar, pues, la fecha establecida en el texto y admitir que su colocación en las *Revisiones* está fuera de lugar, por las razones que sean. No nos parece convincente el argumento de Décret de que al ser *Gesta*, es decir, Actas eclesiásticas, y no libro suyo propiamente tal, lo ha colocado al final de las obras antimaniqueas [4]. Valdría en todo caso si apareciese después de *Respuesta a Secundino* [5].

Las circunstancias que dieron origen al debate se pueden recomponer a base de datos tomados tanto de este escrito como de la carta 79 y de Posidio *(Vida de Agustín* 16). A Félix, doctor de la secta en Hipona, le fueron confiscados sus libros por parte de las autoridades *(Félix* I 14; II 1). En un

[1] *Sur la date des «Confessions»,* en *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1908) 51-53.

[2] La misma *Actas del debate con Félix* y las *Retractaciones.*

[3] En el año propuesto por él, el 398, el día 7 de diciembre, fecha del primer debate, no cayó en miércoles, ni, por tanto, el 12 en lunes, datos seguros *(Félix* I 20).

[4] *Aspects...* p.78 n.2.

[5] En efecto, la *Réplica a Fausto* no es «el final de la lista de sus obras antimaniqueas». Detrás de ella vienen aún *La naturaleza del Bien* y *La Respuesta a Secundino,* en el elenco de las *Revisiones.*

segundo momento Félix se presenta ante las mismas autoridades reclamándolos y declarándose dispuesto a sufrir los rigores de la ley, es decir, a ser quemado vivo con ellos si se probaba que contenían error (*Félix* I 12). Algunos católicos comunicaron lo acontecido a Agustín, quien aprovechó la ocasión para tomarle por la palabra y retarle a un debate público y, en el caso de que no aceptase, invitarle a que se fuera de la ciudad. La carta 79 se entiende en este contexto: «Como ves te intimo en el nombre de Cristo: si estás dispuesto, afronta la dificultad ante la que sucumbió tu predecesor Fortunato... y si no estás dispuesto, vete de aquí». Fortunato había sucumbido ante el argumento que ya Nebridio había utilizado para sacar a Agustín del maniqueísmo, y tal será el arma de que se servirá Agustín para acorralar a Félix también. Probablemente quienes le llevaron la carta tuvieron un primer encuentro con él, no tan solemne por supuesto como los de los días siguientes. Así se puede explicar el dato de Posidio que habla de dos o tres discusiones (*Vida* 16), es decir, según se incluya o no esta primera.

Esta vez el debate tuvo lugar ya en terreno propio de Agustín, en la católica *Basilica Pacis* (*Félix* II 1), en presencia de un público católico, aunque no faltasen algunos maniqueos ocultos. Agustín se siente como investido no sólo de poder religioso, sino también en cierto modo de poder civil. Al menos Félix lo ve así (*Félix* I 12). Este es un encausado y la derrota en el debate, tomado por notarios, podía significar para él caer víctima de sus propias palabras, según las cuales estaba dispuesto a ser quemado con sus libros, si en ellos se encontraba algún error. Esta distinta situación personal de los protagonistas explica en parte la marcha del debate. Félix no ha ido a él voluntariamente, como Agustín se lo indica con ironía, sino forzado por unas declaraciones inoportunas. Está aterrorizado por las consecuencias que se pueden derivar para él del resultado del debate. Sin duda sabía que no podía imponerse en fuerza dialéctica a Agustín, y menos en su terreno, y con un público católico (I 15). Por eso opta por esquivar las preguntas, por «echar balones fuera», prefiriendo hacer la contrapregunta antes que responder a aquello sobre lo que se le interroga, lo que molesta a Agustín [6]. Eso una vez que no pudo evitar el debate con la argucia de que no tenía sus Escrituras que le habían sido requisadas, puesto que Agustín, como previendo la objeción, iba preparado y sacó a la luz pública la *Carta del*

[6] Véase I 2.8.10.17.19; II 7.8.9.11.14.

Fundamento, insistiendo en que se discutiese sobre ese texto, sin duda porque era uno de los requisados y porque él ya lo había refutado, al menos en parte, en una obra específica. De hecho los textos que lee Agustín para centrar el debate sobre ellos son los mismos que había refutado en su *Réplica a la Carta llamada del Fundamento* [7]. Félix intenta, con cuantos medios le dicta su imaginación, bloquear el debate: según él, el temor a pecar le impide responder (I 19); cada cual ha de limitarse a interpretar las propias Escrituras sin meterse en las del otro (I 17); insiste en que se le entreguen los códices (I 14), primero la *Carta del Fundamento* y luego el *Tesoro* (I 17); afirma verse forzado, sin libertad, oprimido por la extraña fuerza de un obispo y por las leyes del emperador (I 12); pide un plazo, primero de tres días y luego de cinco, que Agustín le concede, pero atando bien los cabos para que no se le escape la victoria: le exige que declare reconocerse derrotado, si huye (I 20). En la segunda sesión, siempre como táctica dilatoria, pide un nuevo aplazamiento, pero apoyándose en argumentos que obviamente carecían de valor, por lo que no se le concede; antes bien, se le presentan al instante los libros que solicita y que se había «olvidado» de reclamar a su tiempo para consultarlos. Toda la táctica de Félix va perdiendo fuerza a medida que Agustín logra centrar el debate en su terreno preferido: la naturaleza de Dios, y particularmente el célebre argumento de Nebridio (*Conf* VII 2,3). Las intervenciones, cada vez más breves, van acorralando a Félix. Sobre todo cuando Agustín le amenaza con ser condenado junto con Manés, Félix cede. Evidentemente la condena tenía distinto significado para Manés y para él: para él significaba caer bajo la férula imperial. Por eso, a fin de conservar su vida o al menos su libertad no le quedaba más salida que la sumisión, al menos aparente. Así accede a las condiciones de Agustín y firma una condena de Manés, que con toda probabilidad ha sido dictada por el mismo Agustín, pero una firma puramente «material». «El maniqueo ha aceptado simplemente prestarse a los gestos materiales que no empañan su fe» [8].

Tal comportamiento está muy lejos de haber significado la conversión de Félix, como interpreta Posidio, en base al texto del debate, al que hace referencia explícitamente (*Vida* 16). Quizá Agustín lo interpretó primero así, aunque luego advir-

[7] A saber: *Félix* I 1: *Fund* 5 (6); 11 (12); *Félix* I 16: *Fund* 11 (13); *Félix* I 17: *Fund* 13 (16); *Félix* I 19: *Fund* 15 (19).
[8] F. DÉCRET, *Aspects...* 331.

tiese haber sido engañado por el astuto Félix, como le denomina en las *Revisiones: versutior*. Quizá era doctor en astucia.

La obra es rica en información. Por una parte nos permite conocer el aire de inseguridad y riesgo en que se movían los herejes y los equilibrios que tenían que hacer para salvar la libertad o la vida, sin traicionar su fe. Eso aunque la persecución no fuese siempre actual o durmiesen las leyes dictadas contra ellos.

El escrito no nos aporta datos especiales sobre Agustín, a no ser su preparación dialéctica para este tipo de debates, donde no sólo se ha de estar atento al movimiento de las ideas, sino también a las tácticas del adversario. No deja de ser notable la paciencia, a veces a punto de perderla, que denota ante las salidas de Félix y el continuo centrar una y otra vez el debate en lo que a él personalmente le convenía.

La mayor información, como es obvio, nos la aporta sobre el maniqueísmo. Si en el debate con Fortunato no se mencionó ni una vez a Manés ni a sus escritos, aquí sí. Félix no teme citar a su «teólogo» tratando de mostrar la identidad entre su enseñanza y la de Cristo o Pablo (n.II 2). Oímos hablar en él de los cinco «autores» (las obras de Manés) y se mencionan nominalmente dos de ellas: la *Carta del Fundamento*, de la que cita cinco fragmentos [9], todos conocidos por otras obras, a excepción de una frase de uno [10], y el *Tesoro* del que da una cita (II 5), también conocida ya por otras fuentes.

Importante es el recurso a la Escritura por parte de Félix. Hay que destacar al respecto el que cite tres textos del Antiguo Testamento; dos de ellos no causan sorpresa porque están tomados directamente del Nuevo Testamento [11], pero sí el tercero, cita explícita del Génesis, aunque acomodada a su dogma [12]. Quizá fuese un recurso extremo para captar la simpatía de un público católico.

Respecto a la dogmática maniquea, Félix hace mención explícita de los tres tiempos (n.I 6.9.10.12), la gran enseñanza de Manés que le hace acreedor a ser tenido como el Paráclito. Siguiendo la línea de Fortunato, sin duda común en la secta, hace una fuerte defensa del dualismo, apoyándose en textos del Nuevo Testamento (II 2: Mt 7,17; 13,27-28; 25,34.41) y en la obra de la redención (II 10). La concepción de Dios queda expresada sobre todo en las citas de la *Carta del Fundamento*

[9] Los indicados en nota 7, más otro en *Félix* I 19.
[10] La última parte del citado en I 16.
[11] *Félix* I 6: Sal 115,11 = Rom 3,4-5; II 10: Deut 21,23 = Gál 3,13.
[12] *Félix* I 17: Gén 1,2.

(I 17.19), igual que en los datos sobre la tierra luminosa y su identidad-diferencia con Dios (I 18). No faltan datos sobre el principio del mal (I 13.19; II 2.10.16). Eso sobre el comienzo. Sobre el tiempo medio nos informa también gracias al texto de la misma *Carta del Fundamento;* el combate inicial es presentado como una iniciativa del Padre para prevenir el mal; la calamidad de las almas, parte de la sustancia divina (II 20), es pasajera, pues retornarán a la tierra lúcida; su caída es la que explica la venida de Cristo (I 19; II 10.16). La obra importantísima de Cristo, de cuya crucifixión habla Félix, aunque no de su nacimiento y resurrección; su función como liberador y purificador (II 10.21), y aportador de la ciencia salutífera (II 10) es completada por la de Manés cuya labor magisterial acentúa, al haber aportado el conocimiento definitivo (I 2). Es el Paráclito, pues en él habla el Espíritu Santo (I 6.9). En la base de esta soteriología está la concepción maniquea del pecado: pecado involuntario ciertamente, pero que no excluye toda responsabilidad por parte del alma, en cuanto puede ser negligente, según testimonio del *Tesoro* (II 5). Por lo que respecta al tiempo final, Félix contesta fuertemente la interpretación que da Agustín de la doctrina de Manés, es decir, de la condenación de una parte de Dios (II 16), afirmando que no se trata de una condenación, sino de una asignación de otra función. Al mismo tiempo rebate la acusación de crueldad contra el Dios maniqueo, pues en tal caso sería aún mayor la crueldad de Cristo (II 7.8). Agustín, por su parte, saca a relucir con frecuencia el «globo» al que serán adosadas las almas que no adquieran la purificación total al final de los tiempos (II 8.15.16.22).

Al escribir las *Revisiones* no halla nada que revisar; se limita a dar los datos sobre las circunstancias del debate y sobre su interlocutor, pero añade algo digno de tenerse en cuenta. Indica que en el segundo de los libros se discutió sobre el libre albedrío de la voluntad para obrar tanto el mal como el bien, pero no sobre la gracia cristiana, porque las necesidades del debate no le llevaron a ello. Es un dato que nos informa más sobre las motivaciones que tenía al escribir las *Revisiones* que sobre el escrito que nos ocupa. Le interesaba salir al frente de las acusaciones de los pelagianos, según las cuales las posiciones que ellos defendían entonces eran las mismas que había defendido Agustín contra los maniqueos. El, dice, habló allí

sobre el libre albedrío y calló sobre la gracia, porque las circunstancias así lo exigían, no porque negase la gracia cristiana.

* * *

No conocemos ninguna traducción al castellano de esta obra. En francés existen la realizada por el abad BURLERAUX (Edit. Raulx et Poujoulat [Bar-le-Duc 1869] t.XIV, p.413-437) y la efectuada por R. JOLIVET y M. JOURNON, en la *Bibliothèque Augustinienne* 17 (Paris 1961) p.639-757.

BIBLIOGRAFIA

A los títulos indicados en la Bibliografía general, añadimos:

MONCEAUX, P., *Sur la date des «Confessions»*, en *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres* (1908) p.51-53.

WILLIS, G. G., *St. Augustine Text of the Acts of the Apostles*, en *Studia Evangelica* 5 (1968) 222-225.

WUNDT, M., *Zur Chronologie augustinischer Schriften*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 21 (1922) 128-135.

TOMADO DE LAS REVISIONES II 34 (8)

ACTAS DEL DEBATE CON EL MANIQUEO FELIX. DOS LIBROS

1. En la iglesia y en presencia del pueblo, tuve un debate con un maniqueo llamado Félix. Se celebró en dos días. El había venido a Hipona a sembrar el mismo error. Era uno de los doctores de la secta. No estaba instruido en las artes liberales, pero era más astuto que Fortunato. Esta obra consiste en verdad en las Actas eclesiásticas, pero se contabiliza entre mis libros. Consta de dos; en el segundo se discutió acerca del libre albedrío de la voluntad para obrar ya el mal, ya el bien. Pero ninguna necesidad me impulsó, siendo quien era aquel de quien me ocupaba, a tratar más detenidamente el tema de la gracia por la que se hacen libres aquellos de quienes está escrito: *si el Hijo os libera, entonces seréis en verdad libres.*

2. La obra empieza con estas palabras: *Honorio Augusto sextum Cons. Septimo Idus decembris.*

EX LIBRIS RETRACTATIONVM (II 34; PL II 8)

[CSEL 36,141-142] *(PL 32,633-634)*

CONTRA FELICEM MANICHEVM LIBRI DVO

1. Contra Manicheum quendam nomine Felicem praesente populo in ecclesia biduo disputaui. Hipponem quippe uenerat eundem seminaturus errorem; unus enim erat ex doctoribus eorum, quamuis ineruditus liberalibus litteris, sed tamen uersutior Fortunato. Gesta sunt ecclesiastica, sed inter meos libros conputantur. Duo ergo libri sunt, in quorum secundo disputatum est de libero arbitrio uoluntatis siue ad male operandum siue ad bonum. Sed de gratia, quae uere liberi fiunt, de quibus scriptum est: *Si uos filius liberauerit, tunc uere liberi eritis* (Io 8,36), diligentius disputare, quoniam talis erat, cum quo agebamus, nulla sumus necessitate conpulsi.

2. Hoc opus sic incipit: *HONORIO AVGVSTO SEXTVM CONS. SEPTIMO IDVS DECEMBRIS.*

ACTAS DEL DEBATE CON FELIX

LIBRO PRIMERO

1. Siendo Honorio Augusto cónsul por sexta vez, el día siete de diciembre [1], Agustín, obispo de la iglesia católica en la región de Hipona la Real, dijo: Recuerdas haber dicho ayer [2] que podías defender los escritos de Manés y sostener que contienen la verdad. Si te parece bien hacerlo hoy y presumes poder hacerlo, habla.

El maniqueo *Félix* dijo: No niego haber dicho que defendería mi ley, siempre que fueran puestos a mi disposición los autores [3] de la misma [4].

Habiendo sacado Agustín la carta de Manés, llamada «del Fundamento», preguntó: Si leyere algo de este códice que ves tengo en mis manos [5], la carta de Manés a la que llamáis «del Fundamento» [6], ¿podrías reconocerla como tal?

Félix dijo: La reconozco.

CONTRA FELICEM LIBRI DVO [a]

LIBER PRIMVS

[CSEL 25/2,801] *(PL 42,519)*

1. Honorio Augusto sexies consule septimo idus Decembris *Augustinus* episcopus ecclesiae catholicae Hipponeregiensium regionum dixit: Hesterno die scis te dixisse, quod possis defendere scripturas Manichaei et adserere, quod ueritatem habeant; si hoc tibi placet et hodie facere aut praesumis te posse, dic.

Felix Manichaeus dixit: Ego non nego me dixisse defendere legem meam, si proferantur auctores legis meae in medio.

Et cum *Augustinus* episcopus epistulam Manichaei, quam Fundamenti appellant, protulisset, dixit: Si legero ex hoc codice, quem me uides ferre, epistulam Manichaei quam Fundmenti appellatis, potes agnoscere, an ipsa sit?

Fel. dixit: Agnosco.

[1] Sobre la fecha de este debate, véase la Introducción particular, p.461.
[2] Sin duda se refiere a la entrevista en que se intimó a Félix a defender su causa en un debate público. Véase Introducción particular, p.462.
[3] El término «autores» indica los libros de Manés. Son ellos los que hacen «autoridad».
[4] Tales «autores» le habían sido requisados. Véase Introducción particular, p.461-462.
[5] Ignoramos si el ejemplar que tiene Agustín en sus manos es el mismo que le fue requisado a Félix o no.
[6] Sobre la carta, véase Introducción particular, p.379ss.
[a] De actis cum Felice Manichaeo libri duo PL.

Agustín replicó: Tómala tú mismo y lee.

Habiendo tomado el códice, Félix leyó: «Manés, apóstol de Jesucristo [7] por providencia de Dios Padre. He aquí las palabras saludables que manan de la fuente viva y perenne. Quien las oiga y primeramente las crea [8] y luego cumpla lo que ordenan, nunca estará sujeto a la muerte, antes bien disfrutará de una vida eterna y gloriosa. En efecto, ha de ser considerado justamente dichoso quien haya sido instruido por este divino conocimiento; liberado [9] por él permanecerá en la vida sempiterna» [10].

El obispo *Agustín* dijo: ¿Has reconocido con certeza la carta de vuestro Manés?

Félix respondió: La he reconocido.

Agustín: Pruébame entonces cómo ese Manés es apóstol de Jesucristo. Pues nunca leemos su nombre en el evangelio entre los apóstoles, y conocemos quién fue ordenado para ocupar el puesto de Judas el traidor, a saber, el santo Matías. Y todo el mundo sabe quién fue llamado desde el cielo por la voz del Señor: el apóstol Pablo. Pruébanos, por tanto, que ese Manés es Apóstol de Cristo, como se atrevió a escribir al comienzo de su carta.

2. *Félix:* Pruébeme tu santidad lo que está escrito en el Evangelio. En él dice Cristo: *Voy al Padre y os enviaré el*

Aug. dixit: Accipe tu ipse et lege.

Et cum accepisset codicem *Felix,* legit: «Manichaeus apostolus Iesu Christi prouidentia dei patris. Haec sunt salubria uerba ex perenni ac uiuo fonte: quae qui audierit et iisdem primum crediderit, deinde quae insinuata sunt custodierit, numquam erit morti obnoxius, uerum aeterna et gloriosa uita fruetur. Nam profecto beatus est iudicandus, qui hac diuina instructus cognitione fuerit, per quam liberatus in sempiterna uita permanebit».

Aug. episcopus dixit: Agnouisti certe epistulam Manichaei uestri?

Fel. dixit: Agnoui.

[802] *Aug.* dixit: Proba nobis ergo, quomodo Manichaeus iste sit apostolus Iesu Christi. Non enim eum in euangelio inter apostolos aliquando legimus et quis fuerit ordinatus in locum Iudae traditoris, nouimus, id est sanctus Matthias (cf. Act 1,26); et quis postea domini uoce de caelo uocatus sit, hoc est Paulus apostolus (cf. Act 9,17), omnes recognoscunt. Istum ergo Manichaeum proba nobis apostolum esse Christi, quod in capite epistulae suae ausus est ponere.

2. *Fel.* dixit: Et sanctitas tua mihi *(520)* probet, quod in euangelio scriptum est Christo dicente: *Vado ad patrem; et mitto uobis spiritum*

[7] Al respecto, véase Introducción general, p.26.
[8] Adviértase que también los maniqueos utilizan el lenguaje de la fe, aunque Agustín haya querido dejarnos otra impresión.
[9] Nótese este elemento propio de toda religión gnóstica: el «conocimiento» conduce a la liberación de la muerte.
[10] El mismo texto lo encontramos también en *Fund* 5.

Espíritu Santo Paráclito que os introducirá en toda verdad. Pruébame que además de esta Escritura, existe la Escritura del Espíritu Santo que Cristo prometió, en la que se encuentre toda la verdad. Y si hallare la verdad en otros escritos que nada tienen que ver con Manés, y es Cristo quien nos entregó tales escritos— pues Cristo dijo que el Espíritu Santo Paráclito nos introduciría en toda verdad—, de acuerdo con la palabra de Cristo, yo rechazo los escritos de Manés.

Agustín: Así pues, no has podido probar que Manés es apóstol de Jesucristo y me exiges a mí que pruebe que envió al Espíritu Santo Paráclito prometido, como condición para rechazar los escritos de Manés, al constatar cumplida la promesa de Cristo al margen de los escritos de Manés. Aunque tú debías haber respondido primero a mis preguntas, no tengo reparo en responderte yo antes y mostrarte cuándo fue enviado el Espíritu Santo que Cristo prometió. (Agustín se acerca al Evangelio y a los Hechos de los Apóstoles.

3. Habiendo tomado el códice del Evangelio, Agustín leyó en voz alta: *Mientras hablaban de estas cosas, Jesús se hizo presente en medio de ellos y les dijo: Paz a vosotros; soy yo, no temáis.* Y tras haberlo leído dijo:) Esto sucedió después de la resurrección. (Y luego continuó: *Asombrados y asustados creían estar viendo un espíritu. Y les dijo: ¿Por qué os turbáis y por qué llegan esos pensamientos a vuestro corazón? Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpad y ved: un espíritu no tiene carne ni huesos como veis que tengo yo. Habiendo dicho esto, les mostró las manos y los pies. Y como por la misma alegría se resistían a creerlo y continuaban pasmados, les dijo: ¿Tenéis aquí algo de comer? Ellos le presentaron un trozo de pez asado y un panal de miel. Y habiendo comido ante ellos, tomó los restos, se los dio y les dijo: Estas son las palabras que os dije cuando estaba con vosotros: Es necesario que se cumpla cuanto está escrito sobre mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos. Entonces les abrió la inteligencia para que comprendiesen las Escrituras. Y les dijo: Así está escrito, y era conveniente que el Mesías sufriera y que resucitase de entre los muertos al tercer día, y que se proclamase en su nombre la penitencia y el perdón de los pecados a todos los pueblos, empezando por Jerusalén. Vosotros sois testigos de ello. Y yo enviaré sobre vosotros la promesa de mi Padre. Quedaos en la ciudad santa hasta que seáis revestidos de la fuerza de lo alto.* Luego entregó el códice del Evangelio, tomó el de los Hechos de los Apóstoles y dijo: Hemos oído en el Evangelio que el santo evangelista ha hecho mención de la promesa de Cristo que se halla en el Evangelio de Juan, al que se ha referido Félix aquí presente. De hecho el texto en el que el Señor dijo: *Os envío el Espíritu Santo Paráclito* es del evangelista Juan. En cambio, el que acabo de leer lo ha atestiguado el evangelista Lucas y está en consonancia con la verdad del apóstol Juan. Veamos ahora cómo se hizo realidad lo que prometió el Señor y cómo se cumplió. Así, una vez que hayamos

sanctum paracletum, qui uos inducat in omnem ueritatem (Io 16,13). Hoc tu mihi extra scripturam istam proba esse scripturam spiritus sancti, quod Christus promisit, ubi omnis ueritas inueniatur; et si inuenero ueritatem in aliis codicibus, qui ad Manichaeum non pertinent, et Christus illos tradidit —sic enim dictum est a Christo, quia spiritus sanctus paracletus ipse in omnem ueritatem inducet— secundum Christi sermonem ego scripturam Manichaei recuso.

Aug. dixit: Quoniam ergo tu probare non potuisti, quomodo sit Manichaeus apostolus Christi, et exigis, ut ego probem, quomodo miserit spiritum sanctum paracletum, quem promisit, ut tunc respuas scripturas Manichaei, si inueneris inpletam promissionem Christi praeter scripturas Manichaei, quamuis prior ad interrogata mea respondere debueris, tamen ecce ego prior respondeo et ostendo tibi, quando missus sit spiritus sanctus, quem Christus promisit. Et accedit ad euangelium et actus apostolorum.

3. Et cum accepisset codicem euangelii, recitauit: *Dum autem haec loquuntur, stetit Iesus in medio eorum* **[803]** *et dixit eis: pax uobis; ego sum, nolite timere.* Et cum legeret, dixit: hoc post resurrectionem. Et cum dixisset, legit: *Conturbati uero et conterriti aestimabant se spiritum uidere. Et dixit eis: Quid turbati estis et cogitationes ascendunt in corda uestra? Videte manus meas et pedes, quia ego ipse sum; palpate et uidete, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me uidetis habere. Et cum hoc dixisset, ostendit eis manus et pedes. Adhuc autem illis non credentibus et mirantibus prae gaudio dixit: habetis hic aliquid, quod manducetur? At illi obtulerunt ei partem piscis assi et fauum mellis. Et cum manducasset coram eis, sumens reliquias dedit eis et dixit ad eos: Haec sunt uerba, quae locutus sum ad uos, cum adhuc essem uobiscum, quoniam necesse est inpleri omnia, quae scripta sunt in lege Moysi et prophetis et psalmis de me. (521) Tunc aperuit illis sensum, ut intellegerent scripturas, et dixit eis: Quoniam sic scriptum est et sic oportebat Christum pati et resurgere a mortuis die tertio et praedicari in nomine eius paenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes, incipientibus ab Hierusalem. Vos autem estis testes horum. Et ego mittam promissum patris mei in uos; uos autem sedete in ciuitate, quoadusque induamini uirtutem ex alto* (Lc 24,36-49). Et cum reddidisset codicem euangelii, accepit actus apostolorum et dixit: Audiuimus in euangelio commemorasse euangelistam sanctum promissionem Christi, quae est in euangelio secundum Iohannem, quem praesens Felix commemorauit. Vbi enim dixit dominus: *Mitto uobis spiritum sanctum paracletum* (Io 16,7), Iohannes euangelista scripsit. Hoc autem, quod modo legi, Lucas euangelista adtestatus est et **[804]** consonuit ueritati apostoli Iohannis. Videamus etiam quomodo perfectum est, quod promisit dominus et quomodo

mostrado a partir de los libros canónicos de la santa Iglesia que la promesa del Señor se ha cumplido, tenemos que dejar de buscar otro Espíritu Santo Paráclito, para no caer en los lazos de los seductores.

4. Y leyó en alta voz el siguiente texto de los Hechos de los Apóstoles: *Primeramente, oh Teófilo, hablé sobre todo lo que Jesús comenzó a hacer y a enseñar en el día en que eligió a los apóstoles por el Espíritu Santo, y les mandó predicar el Evangelio. A ellos se manifestó vivo, después de su pasión, con muchas pruebas. Se les apareció durante cuarenta días, instruyéndoles sobre el reino de Dios; narré cómo vivió con ellos y les mandó que no se alejasen de Jerusalén, sino que esperasen la promesa del Padre que habéis oído —les dijo— de mi boca. Porque Juan bautizó ciertamente con agua, mas vosotros comenzaréis a ser bautizados con el Espíritu Santo que vais a recibir después de no muchos días, en el día de Pentecostés. Ellos vinieron y le interrogaban diciéndole: Señor, ¿restablecerás en este tiempo el reino de Israel? ¿Cuándo? Pero él les contestó: Nadie puede conocer el momento que el Padre dejó en su poder; pero recibiréis el poder del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y en Samaria, llegando hasta toda la tierra. Tras haber dicho esto, una nube lo envolvió y lo ocultó a sus miradas. Mientras ellos estaban mirando fijamente al cielo cómo se iba, se les aparecieron, de pie ante ellos, dos varones vestidos de blanco que les dijeron: Hombres de Galilea, ¿por qué estáis mirando*

inpletum, ut cum fuerit ex canonicis libris sanctae ecclesiae expressa inpletio promissionis domini, paracletum spiritum sanctum alterum non quaeramus, ne in seductorum laqueos incurramus.

4. Et recitauit ex actibus apostolorum: *Primum quidem sermonem feci de omnibus, o Theophile, quae coepit Iesus facere et docere in die, quo apostolos elegit per spiritum sanctum et praecepit praedicare euangelium: quibus praebuit se uiuum post passionem in multis argumentis dierum uisus eis dies quadraginta et docens de regno dei et quomodo conuersatus est cum illis. Et praecepit eis, ne discederent ab Hierosolymis, sed sustinerent pollicitationem patris, quam audistis, inquit, ex ore meo, quoniam Iohannes quidem baptizauit aqua, uos autem spiritu sancto incipietis baptizari, quem et accepturi estis non post multos istos dies usque ad pentecosten. Illi ergo conuenientes interrogabant eum dicentes: domine, si in hoc tempore praesentabis regnum Israhel? Ille autem dixit: Nemo potest cognoscere tempus, quod pater posuit in sua potestate; sed accipietis uirtutem spiritus sancti superuenientem in uos et eritis mihi testes apud Hierosolymam et in tota Iudaea et Samaria et usque in totam terram. Cum haec diceret, nubes suscepit eum et sublatus est ab eis. Et quomodo contemplantes erant, cum iret in caelum, ecce duo uiri astabant illis in ueste alba, qui dixerunt ad eos: Viri Galilaei, quid statis*

al cielo? Este Jesús que os ha sido arrebatado al cielo vendrá de nuevo tal como le habéis visto ir allí. Entonces se volvieron a Jerusalén desde el monte llamado de los Olivos que dista de Jerusalén el camino de un sábado. Entrando en casa, subieron al aposento superior donde estaban habitualmente Pedro y Juan, Santiago y Andrés, Felipe y Tomás, Bartolomé y Mateo, Santiago de Alfeo y Simón el Celota y Judas de Santiago. Todos perseveraban unánimes en la oración con las mujeres, y con María, la madre de Jesús y con sus hermanos. Y en aquellos días se levantó Pedro en medio de los discípulos, pues estaba reunida una multitud de casi ciento veinte hombres, y les dijo: Hermanos, es preciso que se cumpla la Escritura que proclama el Espíritu Santo por boca del santo David respecto a Judas que fue el guía de los que apresaron a Jesús, puesto que era contado como uno de nosotros y tenía parte en este ministerio. Con el precio obtenido por su injusticia se compró un campo y se ahorcó; y cayendo de bruces, se le abrió el vientre y sus entrañas se esparcieron. Esto fue tan conocido por todos los habitantes de Jerusalén que, en su lengua, llaman a ese campo Hacéldama, es decir, campo de la sangre. En efecto, en el libro de los Salmos está escrito: Que tu propiedad se convierta en desierto y que nadie habite en ella y otro ocupe su cargo. Es preciso, por tanto, que de entre estos hombres que estuvieron unidos a nosotros durante todo el tiempo comprendido entre la venida del Señor Jesús y su partida, desde el bautismo de

respicientes in caelum? Iste Iesus, qui adsumptus est in caelum a **[805]** *uobis, sic ueniet, quemadmodam uidistis eum euntem in caelum. Tunc reuersi sunt Hierosolymam a monte, qui uocatur Elaeon, qui est iuxta Hierosolymam sabbati habens iter. Et cum introissent, ascenderunt in superiora, ubi habitabant Petrus et Iohannes, Iacobus et Andreas, Philippus et Thomas, Bartholomaeus et Matthaeus, Iacobus Alphaei et Simon Zelotes et Iudas Iacobi. Et erant perseuerantes omnes unanimes in orationibus cum mulieribus et Maria, quae fuerat mater Iesu, et fratribus eius. Et in diebus illis exurrexit Petrus in medio audientium et dixit —fuit autem turba in uno hominum quasi centum (522) uiginti uiri— fratres, oportet adinpleri scripturam istam, quam praedixit spiritus sanctus ore sancti Dauid de Iuda, qui fuit deductor illorum, qui comprehenderunt Iesum, quoniam adnumeratus erat inter nos, qui habuit sortem huius ministerii. Hic igitur possedit agrum de mercede iniustitiae suae et collum sibi alligauit et deiectus in faciem diruptus est medius et effusa sunt omnia uiscera eius. Quod et cognitum factum est omnibus, qui inhabitabant Hierosolymam, ita ut uocaretur ager ille ipsorum lingua Acheldemach, id est ager sanguinis. Scriptum est enim in libro psalmorum: fiat uilla eius deserta et non sit, qui inhabitet in ea, et episcopatum eius accipiat alter. Oportet itaque ex his uiris, qui conuenerunt nobiscum in omni tempore, quo introiuit super nos et excessit dominus Iesus Christus incipiens a baptismo Iohannis usque in illum diem, quo adsump-*

Juan hasta el día en que fue elevado, que alguno sea con nosotros testigo de su resurrección. Presentó a dos: José llamado Barsabas, apellidado el Justo, y Matías. Y oró diciendo: Tú, Señor, que conoces todos los corazones, muéstranos a quién de estos dos has elegido para ocupar el puesto de Judas en este ministerio y esta proclamación que él abandonó para ir a su lugar. Echaron a suertes y ésta cayó sobre Matías e inmediatamente fue considerado como el duodécimo, en compañía de los once. Y después de esta lectura, dijo:) Hemos oído quien fue ordenado en lugar del traidor Judas, como he dicho poco antes, a fin de que nadie se cuele fraudulentamente en el número de los apóstoles y engañe a los ignorantes con el nombre de apóstol.

5. Veamos ahora lo que prometí, a saber: cómo se cumplió la promesa de Cristo respecto al Espíritu Santo. Después de decir esto, leyó el siguiente texto: *Cuando llegó el día de Pentecostés, se hallaron todos reunidos en unidad, y de repente se produjo un sonido procedente del cielo, como si soplase un viento impetuoso, y llenó toda aquella casa, en la que estaban sentados. Y vieron diversas lenguas, como de fuego que se posó sobre cada uno de ellos. Y se llenaron todos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en lenguas, según el Espíritu les concedía el pronunciarlas. En Jerusalén había habitantes de Judea, hombres de todas las naciones que existen bajo el cielo. Y como se corriese la voz, se reunió una gran muchedumbre que se llenó de pavor, porque cada uno los oía hablar en su idioma y en sus lenguas. Se llenaban de estupor y admiración, diciéndose unos a otros: ¿No son galileos estos que hablan? ¿Cómo reconocemos en ellos el idioma en que hemos nacido? Partos, medas, elamitas, y los habitantes de Mesopotamia, Armenia, Capadocia, Ponto, Asia, Frigia y Panfilia, Egipto y las regiones de Libia que están junto a Cirene; los romanos allí presentes, los judíos del país, los cretenses y los árabes: todos los oían proclamar las maravillas de Dios en sus propias lenguas.* Después de la lectura dijo Agustín: ¿Has oído ahora que el Espíritu Santo ya ha sido enviado y cómo? Probé lo que me exigiste que probara. Sólo queda que también tú hagas lo que prometiste. Puesto que hemos hallado cuándo envió el Espíritu Santo que había prometido, abandona la doctrina que, bajo el nombre del Espíritu Santo, quiso engañar al lector o al oyente.

6. *Félix:* Yo no niego lo que afirmé; pues una vez que se me haya probado que el Espíritu Santo ha enseñado la verdad que busco, abandonaré esos escritos. Tu santidad me ha leído el texto en el que los apóstoles recibieron el Espíritu Santo; pero yo busco uno entre los apóstoles que me enseñe lo concerniente al comienzo, al medio y al fin [11].

Agustín: Si tú hubieras leído un texto en el que el Señor diga: Os envío el Espíritu Santo que os enseñará el comienzo,

tus **[806]** *est a nobis, testem resurrectionis eius nobiscum esse. Et statuit duos, Ioseph, qui uocabatur Barsabas, qui et Iustus, et Matthiam. Et precatus dixit: Tu, domine, cordis omnium intellector, ostende ex his duobus, quem elegisti ad suscipiendum locum huius ministerii et adnuntiationis, a qua excessit Iudas ambulare in locum suum. Et dederunt sortes suas et cecidit sors super Matthiam et simul deputatus est cum undecim apostolis duodecimus* (Act 1,1-26). Et cum legisset, dixit: Audiuimus, quis ordinatus est in locum Iudae traditoris, quod paulo ante commemoraui, ne quisquam per fraudem inrepat in apostolorum numerum et nomine apostolatus fallat ignaros.

5. Nunc uideamus, quod promisimus, quomodo inpleta sit Christi promissio de spiritu sancto. Et cum dixisset, legit in loco: *Tempore, quo subpletus est dies pentecostes, fuerunt omnes simul in uno. Et factus est subito de caelo sonus, quasi ferretur flatus uehemens, et inpleuit totam illam domum, in qua erant sedentes. Et uisae sunt illis linguae diuisae quasi ignis, qui et insedit super unumquemque eorum. Et inpleti sunt omnes spiritu sancto et coeperunt loqui uariis linguis quomodo spiritus dabat eis pronuntiare. Hierosolymis autem fuerunt habitatores Iudaei, homines ex omni natione, quae est sub caelo. Et cum facta esset uox, collecta est turba et confusa, quoniam audiebat unusquisque suo sermone et suis linguis loquentes eos. Stupebant autem et admirabantur ad inuicem dicentes: Nonne omnes, qui loquuntur, natione sunt Galilaei? et quomodo agnoscimus in illis sermonem, in quo nati sumus? Parthi, Medi et Ela***[807]***mitae, et qui inhabitant Mesopotamiam, Iudaeam et Cappadociam, Pontum, Asiam, Phrygiam et Pamphyliam, Aegyptum et partes Libyae, quae est ad Cyrenem, et qui aderant Romani Iudaeique et proselyti, Cretenses et Arabes audiebant loquentes illos suis linguis magnalia dei* (Act 2,1-11). Et cum recitaret, dixit: Audisti nunc iam spiritum sanctum et quomodo sit missus? Quod de me *(523)* exegisti probaui; superest, ut et tu facias, quod promisisti. Quoniam inuenimus, quando miserit spiritum sanctum, quem promisit, respuas illam scripturam, quae sub nomine spiritus sancti fraudare uoluit uel lectorem uel auditorem.

6. *Fel.* dixit: Ego non nego id quod dixi, quia cum probatum mihi fuerit, quod spiritus sanctus docuerit ueritatem, quam quaero, illam respuo. Hoc enim sanctitas tua mihi legit, ubi spiritum sanctum apostoli acceperunt, et in ipsis apostolis unum quaero, qui me doceat de initio, de medio, de fine.

Aug. dixit: Si legeris hoc dixisse dominum: mitto uobis spiritum

[11] El comienzo, el medio y el fin son las tres etapas que describe la dogmática maniquea. Véase *Faust* XXVIII 5. No sólo nos es conocido por las páginas agustinianas, sino también por las *Reglas para entrar en religión*, contenidas en el documento. E. CHAVANNES et P. PELLIOT, *Un traité manichéen* p.229 160.

el medio y el fin, con razón me obligarías a que te mostrara aquellos a quienes el Espíritu Santo enseñó tales cosas.

Félix: Puesto que tu santidad sostiene que los apóstoles recibieron el Espíritu Santo Paráclito, vuelvo a insistir: muéstrame a uno de entre los apóstoles, al que tú quieras, que me enseñe lo que enseñó Manés, o a uno de los doce, el que quieras, que destruya su doctrina.

Agustín: ¡Lejos de la fe de los apóstoles el enseñar la doctrina del sacrílego Manés! Mas como afirmas que uno de ellos debe destruir la doctrina de Manés, al no vivir ahora corporalmente los santos apóstoles, yo mismo, el mínimo no sólo de todos los apóstoles, sino de todos los obispos —pues ¿cuándo puedo aspirar a los méritos de los apóstoles?—, con lo que el Señor se ha dignado comunicarme de su Espíritu, destruyo la doctrina de Manés en el momento en que se empiecen a leer las palabras que vienen a continuación en esa carta que tú mismo reconoces que es de Manés.

Félix: Dijiste que los apóstoles murieron, pero sus escritos son válidos hasta el presente; y puesto que tu santidad habló y puesto que me concedió la facultad de decir lo que quiera sin temor alguno, esto es lo que dijiste: «Yo destruyo la ley de Manés». Pero yo digo: *Todo hombre es mentiroso, sólo Dios es veraz.* Son las Escrituras de Dios las que hablan [12].

sanctum, qui uos doceat initium, medium, finem, bene me astringis, ut ostendam, quos docuerit spiritus sanctus.

Fel. dixit: Quia sanctitas tua hoc dicit, quod apostoli ipsi acceperunt spiritum sanctum paracletum, iterum dico: de apostolis ipsis quem uolueris, doceat me, quod me Manichaeus docuit, aut ipsius doctrinam euacuet, de duodecim quem uolueris.

Aug. dixit: Absit longe a fide apostolorum, ut doctrinam doceant sacrilegi Manichaei. Sed quoniam dicis unum ipsorum debere euacuare doctrinam Manichaei, modo autem sancti apostoli non sunt, in corpore, ego minimus non solum omnium apostolorum, sed omnium episcoporum —nam ad merita **[808]** apostolorum quando aspiro?— quantum mihi dominus de ipso spiritu suo largiri dignatus est, euacuo doctrinam Manichaei, cum coeperint legi sequentia illius epistulae, quam tu ipse Manichaei esse non negas.

Fel. dixit: Dixisti, quia apostoli de corpore recesserunt; scripturae eorum ualent usque nunc. Et quia dixit sanctitas tua et quia dedisti potestatem dicendi, quae uoluerimus sine ulla formidine, dixisti «euacuo legem Manichaei», et ego dico: *Omnis homo mendax, solus deus uerax* (Ps 115,2; Rom 3,4); scripturae dei loquuntur.

[12] La cita puede parecer sorprendente en boca de Félix. En primer lugar, por citar un texto del AT, en concreto del salmo 115,11. Y en segundo lugar, por designarlo como Escritura de Dios, cosa que el maniqueísmo rechaza de la forma más absoluta. Pero hay que tener en cuenta que Félix está citando directamente a Pablo (Rom 3,4). Véase F. DÉCRET, *Aspects...* 124-126.

7. *Agustín:* También tú eres hombre, y como lo indicará ahora la cuestión misma que traemos entre manos, un mentiroso. Y puesto que has dicho lo que has querido, pero no palabras de la Escritura de Dios, es preciso que también yo diga lo que quiero. Si la verdad está de parte de tu Manés no seré yo quien pueda destruirla; si es una falsedad, ¿qué importa quién la destruya? No obstante, puesto que hiciste referencia a las Escrituras de los apóstoles, Escrituras que están aquí presentes, aunque ellos ya hayan muerto, está claro que no se hallan escritos de los apóstoles que hablen directamente contra Manés. Con todo, te leo, para que lo reconozcas, lo que el apóstol Pablo previó en el Espíritu Santo que había recibido, acerca de hombres tales como fue Manés y como sois vosotros. Tomó la carta del apóstol Pablo a Timoteo y leyó: *El Espíritu dice claramente que en los últimos tiempos algunos se alejarán de la fe prestando atención a espíritus engañadores, a doctrinas de los demonios construidas a partir de la hipocresía de proposiciones falsas, que tienen cauterizada su propia conciencia; prohíben el matrimonio y el uso de alimentos que Dios creó para que los tomasen con acción de gracias los fieles y los que le conocieron de verdad. Porque toda criatura de Dios es buena y no debe rechazarse cosa alguna que se recibe con acción de gracias, pues queda santificada por la palabra de Dios y la oración. Si enseñas estas cosas a los hermanos, serás un buen ministro de Cristo Jesús* [13]. Después de esta lectura, dijo *Agus-*

7. *Aug.* dixit: Tu quidem et homo es et, sicut res ipsa modo indicatura est, mendax. Et quoniam locutus es, quae uoluisti, non de scriptura dei, oportet et me loqui quod uolo. Si enim ueritas est Manichaei tui, nec a me destrui poterit; si falsitas est, quid interest, a quo destruatur? Tamen quia de apostolorum scriptura dixisti, quod etsi illi non sunt in corpore, sunt hic scripturae eorum —ante adsumpti sunt apostoli, quam error Manichaei natus in mundo fuerat— propterea non inueniuntur scripturae apostolorum euidenter contra Manichaeum disserentes. Verumtamen quod apostolus Paulus in spiritu isto sancto paracleto, quem acceperat, futurum praeuiderit de talibus, qualis Manichaeus fuit, quales estis et uos, recito, ut agnoscas. Et accepta epistula apostoli Pauli ad Timotheum legit: *Spiritus autem manifeste dicit, quod in nouissimis temporibus re(524)cedent quidam a fide adtendentes spiritibus seductoribus, doctrinis daemoniorum in hypocrisi mendaciloquorum, cauteriatam habentes conscientiam suam, prohibentes nubere, abstinere a cibis, quos deus creauit ad perci***[809]***piendum cum gratiarum actione fidelibus et his qui cognouerunt ueritatem, quia omnis creatura dei bona est et nihil abiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur; sanctificatur enim per uerbum dei et orationem. Haec praecipiens fratribus bonus eris minister Iesu Christi* (1 Tim 4,1-6). Et cum legeret, dixit: Ego hoc

[13] El texto aparecerá de nuevo en *Contra Secund* 2.

tín: Yo entiendo que este texto se refiere a vosotros y a los que como vosotros se atreven a considerar impura cualquier criatura de Dios, y afirman que toda relación sexual, incluso la que se tiene con la propia esposa, es fornicación. Esto es lo que quiso significar al decir: *Prohíben el matrimonio.* Yo sostengo que todo esto lo significó y expresó el Apóstol movido por el espíritu de profecía. Pero si tú niegas que toda relación sexual sea fornicación, o afirmas que es puro todo alimento lícito y permitido a los hombres para nutrirse, no eres de aquellos a los que se ha referido proféticamente el Apóstol. En cambio, si te encuentras en el número de los que hemos hablado, tienes ante ti al apóstol Pablo destruyendo y anulando la doctrina de Manés que vendría después. Responde, por tanto, a lo que te pregunto: ¿Es fornicación toda relación sexual, o bien, no es pecado la relación sexual con la esposa? [14]

8. *Félix:* Léeme de nuevo lo que dijo el Apóstol. Se le leyó nuevamente: *El Espíritu dice claramente que en los últimos tiempos algunos se alejarán de la fe prestando atención a espíritus engañadores, a doctrinas de los demonios construidas a partir de la hipocresía de proposiciones falsas, que tienen cauterizada su propia conciencia; prohíben el matrimonio y el uso de alimentos que Dios creó para que los tomasen con acción de gracias los fieles y los que le conocieron de verdad.*

Félix dijo: Manés no se alejó de la fe, como afirma Pablo,

de uobis et de talibus, qui dicunt aliquam creaturam dei inmundam esse, et qui dicunt omnem concubitum, et qui fit cum uxore, fornicationem esse —hoc est enim quod ait *prohibentes nuptias*— per spiritum prophetiae designatum et expressum esse dico. Tu autem si negas omnem concubitum fornicationem esse aut si dicis omnem cibum humanum licitum ad edendum concessum hominibus mundum esse, non es de illis, quos praedicauit et prophetauit apostolus. Si autem inueniris in his, quae dixi, ecce habes apostolum Paulum destruentem et euacuantem doctrinam Manichaei futuri. Itaque responde ad id, quod interrogo: omnis concubitus fornicatio est, an concubitus cum uxore non est peccatum?

8. *Fel.* dixit: Iterum mihi recitetur, quod dixit apostolus. Et recitatum est: *Spiritus autem manifeste dicit quia in nouissimis temporibus recedent quidam a fide adtendentes spiritibus seductoribus, doctrinis daemoniorum in hypocrisi mendaciloquorum, cauteriatam habentes conscientiam suam, prohibentes nubere, abstinere a cibis, quod deus creauit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus et his qui cognouerunt ueritatem, quia omnis creatura dei bona est et nihil abiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur; sanctificatur enim per uerbum dei et orationem.* **[810]** *Haec praecipiens fratribus bonus eris minister Iesu Christi* (1 Tim 4,1-6). *Fel.* dixit: Manichaeus non a fide recessit, sicut dicit

[14] Véase *Contra Secund* 21.

contrariamente a otros que se alejaron de ella para seguir una secta propia. Pues Manés no abandonó secta alguna para que pueda afirmarse que abandonó la fe.

Agustín: Veo que no quieres responder a lo que te pregunto [15], por temor de descubrir que o bien no posees el Espíritu Santo que ya probé que fue enviado a los apóstoles, o bien que no perteneces al número de los que Pablo indicó que habían de venir, en un texto en el que os profetizó a vosotros mismos. Por eso responderé brevemente. Tú acabas de decir, refiriéndote al alejarse de la fe, que no se alejan de ella sino los que estuvieron antes en alguna, mientras que Manés no estuvo en ninguna de la que se hubiera apartado, antes bien que se mantuvo en la misma en la que estaba. Según esta interpretación tuya te pregunto si Manés o más bien la doctrina de los demonios mendaces, presente en Manés, no ha seducido a ninguno de los cristianos católicos para que se aparten de la fe. Si, pues, son muchos los seducidos por vosotros y a través de vosotros y de esa doctrina, hasta el punto de que abandonan su fe y prestan atención a espíritus seductores, como el que se hallaba en Manés, y comienzan a decir que toda unión carnal es fornicación —razón por la que dice el Apóstol: *Prohíben el matrimonio*—, y a decir que las carnes que comen los hombres no son obra de Dios sino hechura de los demonios y cosa inmunda, está claro que de esos predijo el Espíritu Santo Paráclito, presente en el Apóstol, que se separarían de la fe, pres-

Paulus, sicut ceteri recesserunt a fide quasi in sectam suam; Manichaeus autem a nulla secta recessit, ut dicatur, quia a fide recessit.

Aug. dixit: Quoniam te uideo nolle respondere ad quod interrogaris, ne inueniaris uel non tenere spiritum sanctum, quem iam probauimus missum esse apostolis, uel non esse in eorum numero, quos futuros Paulus designauit, ubi et uos ipsos prophetauit, breuiter respondeo: ut secundum tuum intellectum accipiam quod dixisti, «recedent a fide, quia non recedunt a fide nisi illi, qui fuerunt in aliqua fide; Manichaeus autem in nulla fide fuit, a qua recesserit, sed in qua fuit, in ea permansit», hoc te interrogo, utrum Manichaeus uel potius doctrina daemoniorum mendaciloquorum, quae fuit in Manichaeo, nullos christianos catholicos seduxerit, ut recederent a fide. Si enim multi a uobis et per uos et illam doctrinam seducuntur, ut recedant a fide et intendant spiritibus seductoribus, qualis in Manichaeo fuit, et incipiant dicere omnem concubitum esse fornicationem —unde apostolus dicit: «Prohibentes nuptias»— et incipiant dicere carnes, quas comedunt homines, non esse dei creaturam, sed daemonum facturam et esse inmunditiam: manifestum est de his praedixisse spiritum sanctum paracletum, qui erat in apostolo Paulo, quod recessuri erant a fide intendentes spiritibus seductoribus,

[15] El reproche de Agustín a Félix de no responder a lo que le pregunta y la invitación a hacerlo aparece con insistencia machacona en este debate. Véanse además los números I 10.17; II 7.8.9.11.14.

tando atención a espíritus seductores, como el que habitaba en Manés. Yo ya te he contestado; es justo, por tanto, que también tú respondas a lo que te he preguntado, a saber: si no es cierto que afirmas que toda unión carnal es una fornicación o, si tampoco quieres responder a esto, responde a mi primera pregunta y pruébame que Manés es apóstol de Cristo. Y si ni esto quieres, permíteme que destruya su doctrina, como lo prometí, al leer su carta a la que llamáis «del Fundamento».

9. *Félix:* También yo respondo a lo afirmado por tu santidad de que el Espíritu Santo vino a Pablo.

Agustín: No sólo a Pablo.

Félix: Yo me refiero a él, pues si el Espíritu vino a él, vino a todos. Y si él vino a Pablo, tengamos en cuenta lo que dice él en otra carta: *Parcial es nuestro conocimiento y parcial nuestra profecía. Cuando llegue lo que es perfecto, desaparecerá lo que es parcial.* Habiendo oído nosotros decir esto a Pablo, cuando apareció Manés con su predicación[16], lo recibimos en conformidad con lo dicho por Cristo: *Os envío al Espíritu Santo.* Y vino Pablo, y dijo también él que había de venir el Espíritu, pero después nadie vino. Por eso hemos acogido a Manés. Y puesto que vino Manés y con su predicación nos enseñó [17] el comienzo, el medio y el fin; nos enseñó lo concerniente a la fábrica del mundo: por qué fue hecho, de dónde fue sacado, quiénes lo hicieron; nos enseñó el porqué del día

qualis fuit in Manichaeo. Iam ergo quia ego respondi, iustum est, ut tu respondeas ad quod interrogaui, utrum non dicas omnem concubitum esse fornicationem, aut si et hoc non uis respondere, ad illud, quod primo interrogaui, responde, ut probes Mani*(525)*chaeum esse apostolum Christi; aut si et hoc non uis, permitte me euacuare doctrinam ipsius, quod promisi, cum legeretur epistula ipsius, quam dicitis Fundamenti.

[811] 9. *Fel.* dixit: Et ego respondeo ad quod dicit sanctitas tua, quia in Paulo uenit spiritus sanctus paracletus.

Aug. dixit: Non in solo.

Fel. dixit: Ego de ipso ago, quia, si in ipso, et in omnes. Et si in ipso —Paulus enim in altera epistula dicit: *Ex parte scimus et ex parte prophetamus; cum uenerit autem quod perfectum est, abolebuntur ea, quae ex parte dicta sunt* (1 Cor 13,9-10)— nos audientes Paulum hoc dicere, uenit Manichaeus cum praedicatione sua, et suscepimus eum secundum quod Christus dixit: *Mitto uobis spiritum sanctum* (Io 16,7). Et Paulus uenit et dixit et ipse quia uenturus est, et postea nemo uenit; ideo suscepimus Manichaeum. Et quia uenit Manichaeus et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem; docuit nos de fabrica mundi, quare facta est et unde facta est, et qui fecerunt; docuit nos quare dies et quare nox; docuit nos de cursu solis et lunae: quia hoc

[16] He aquí uno de los pocos datos biográficos sobre Manés que nos aportan las obras agustinianas.

[17] Nótese la insistencia en la función docente de Manés, que cuadra muy bien con una religión gnóstica.

y el porqué de la noche; nos enseñó el curso del sol y de la luna. Y puesto que todo esto no lo hemos aprendido en Pablo, ni en los escritos de los otros apóstoles, por eso creemos que Manés es el Paráclito [18]. Por eso te repito lo que antes dije: Si yo oigo en otra Escritura en la que hable el Paráclito, es decir, el Espíritu Santo, aquellas cosas acerca de las cuales quiero preguntar, y me la enseñas, creo en ella y renuncio a la de Manés.

10. *Agustín:* Dices que no crees que el Espíritu Santo estuviera en Pablo porque él mismo dice: *Parcial es nuestro conocimiento, parcial es nuestra profecía.* Deduces que con estas últimas palabras el Apóstol predijo en cierto modo que alguien iba a venir después de él, quien anunciaría todo lo que él no pudo, puesto que declaró que su conocimiento era parcial, y crees que ese es Manés. En primer lugar voy a mostrar partiendo de la lectura del mismo Apóstol a qué se refería. Después, puesto que dijiste que Manés os enseñó el comienzo, el medio y el fin, el cómo y por qué fue hecho el mundo, el curso del sol y de la luna y otras cosas que mencionaste, te contesto que no se lee en el Evangelio que haya dicho el Señor: Os envío el Paráclito que os enseñará el curso del sol y de la luna. El Señor quería hacer cristianos y no astrólogos [19]. Para el uso común a los hombres les basta con saber lo que aprendieron en la escuela al respecto. Ciertamente Cristo predijo la venida del Paráclito que nos introducirá en

in Paulo non audiuimus nec in ceterorum apostolorum scripturis, hoc credimus, quia ipse est paracletus. Itaque illud iterum dico, quod superius dixi: Si audiero in altera scriptura, ubi paracletus loquitur, id est spiritus sanctus, de quo uoluero interrogare, et docueris me, credo et renuntio.

10. *Aug.* dixit: Dicis ideo te non credere spiritum sanctum paracletum in Paulo apostolo fuisse, quia Paulus apostolus dixit: *Ex parte enim scimus et ex parte prophetamus,* et inde putas apostolum per haec uerba praedixisse uelut alium uenturum post se, qui praedicaret omnia, quae iste non potuit, quia ex parte dicebat; et hunc tu credis esse Manichaeum. Primo ergo ex ipsa lectione apostoli ostendo, unde dicebat hoc apostolus. Deinde, quia dixisti, quod Manichaeus uos docuerit initium, medium et finem et quomodo uel quare factus sit mundus, de cursu solis et lunae et de aliis, quae **[812]** commemorasti, non legitur in euangelio dominum dixisse: mitto uobis paracletum, qui uos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere uolebat, non mathematicos. Sufficit autem, ut homines de his rebus, quantum in schola didicerunt, nouerint propter usus humanos. Christus autem uenturum paracletum

[18] Sobre Manés como el Paráclito, véase Introducción general, p.26-27.

[19] Aforismo célebre. Agustín distingue bien lo específico de la función de Cristo y cuáles son las enseñanzas que se pueden esperar de él.

toda verdad; pero en ese lugar no dice nada acerca del comienzo, del medio y del fin; nada dice del curso de la luna y del sol. No obstante, si piensas que esos conocimientos pertenecen a aquella verdad que Cristo prometió (desvelar) por el Espíritu Santo, yo te pregunto por el número de las estrellas. Si recibiste ese Espíritu del que hablas y al que corresponde enseñar tales cosas, mientras yo sostengo que eso no pertenece a la disciplina y a la doctrina cristianas, es preciso que me lo notifiques y me respondas. En efecto, te hiciste mi deudor, de modo que si te pregunto algo sobre esas cosas y no me respondes, resultará claro que no posees ese Espíritu del que se dijo: *Os introducirá en toda verdad,* si es que realmente tales cosas forman parte de esa verdad. Así pues, considera si quieres y estás preparado para responderme sobre esas cosas, como hombre que recibiste el Espíritu que introduce en la verdad y sostienes que a esa misma verdad pertenece el conocimiento de esas cosas del mundo. Yo te puedo informar sobre lo que pertenece al dominio de la doctrina cristiana; pero tú que juzgas que pertenece a ella el cómo se hizo el mundo y lo que sucede y se obra en el mundo, es necesario que me respondas a todo eso. Pero, eso sí, cuando respondas has de probarlo. Mas antes de que empieces a explicar lo que se imaginó aquel a quien sigues, si es que tienes algo, te mostraré primero yo lo que te prometí, a saber: a qué se refieren las palabras del Apóstol: *Parcial es nuestro conocimiento y parcial nuestra profecía.*

dixit, qui inducat in omnem ueritatem; sed non ibi ait: initium, medium et finem; non ait: solis et lunae cursus. Aut si putas hanc doctrinam ad illam ueritatem pertinere, quam per spiritum sanctum Christus promisit, interrogo te, quot sint stellae. Si accepisti spiritum illum, de quo dicis, ad quem pertinet docere ista, quae ego dico ad disciplinam et doctrinam christianam non pertinere, oportet, ut renunties et respondeas mihi. Debitorem enim te fecisti, ut si quid de talibus interrogauero, si non responderis, non in te adpareat spiritus ille, de quo dictum est: *Iuducet in omnem ueritatem (526)* (Io 16,13), si illa est ueritas, quo ista pertinent. Itaque elige tibi, utrum uelis, et paratus sis mihi de his rebus respondere tamquam homo, qui accepisti spiritum, qui introducit in omnem ueritatem, et dicis, quia ad ipsam ueritatem pertinet scire ista mundana. Itaque ego tibi possum ea dicere, quae pertinent ad doctrinam christianam; tu autem, qui putas ad eam pertinere, quomodo sit factus mundus et quae agantur in mundo, ad omnia mihi necesse est respondeas. Sed plane cum responderis, probaturus es. Sed antequam incipias dicere, si forte habes quod ille confinxerit, quem secutus es, doceam prius ego quod promisi, unde dicebat apostolus: *Ex parte scimus et ex parte prophetamus.*

11. Como lo mostrará en seguida la misma lectura, el Apóstol decía que el hombre, mientras se halla en esta vida no puede alcanzar el conocimiento total, sino que sólo lo logra parcial. El mismo Espíritu Santo que instruye parcialmente en esta vida, introducirá en toda verdad después de ella. Para comprenderlo clarísimamente, oye al Apóstol. (Después de decir esto, leyó el texto del Apóstol: *Las profecías desaparecerán, las lenguas cesarán, la ciencia será destruida. Porque parcial es nuestro conocimiento y parcial es nuestra profecía, pero cuando llegue lo perfecto, lo parcial será aniquilado. Cuando yo era niño, hablaba como niño, juzgaba como niño, razonaba como niño; llegado a hombre, deseché las cosas de niño. Ahora vemos como en un espejo, en imagen, pero entonces veremos cara a cara.* Acabada la lectura, añadió Agustín:) Ahora dime tú, si es que el Apóstol predecía el tiempo futuro en que Manés había de venir, si ves a Dios cara a cara.

12. *Félix:* No puedo enfrentarme a tu fuerza, pues es extraordinario el poder del rango episcopal [20]. Tampoco puedo enfrentarme a las leyes de los emperadores [21]. Y antes te pedí que me enseñaras de forma concisa qué es la verdad. Si me enseñas qué es la verdad, aparecerá claro que lo que sostengo es mentira.

Agustín: Quedó de manifiesto que no pudiste probar que

11. Dicebat enim, sicut lectio ipsa mox indicatura est, quia in ista uita homo cum est, non potest adsequi omnia, sed ex parte adsequitur in hac uita; ipse autem spiritus sanctus, qui ex parte docet in hac uita, post hanc uitam in**[813]**troducet in omnem ueritatem. Quod ut apertissime doceatur, audi apostolum. Et cum diceret, ex apostolo legit: *Siue autem prophetiae euacuabuntur siue linguae cessabunt siue scientia euacuabitur; ex parte enim scimus et ex parte prophetamus; cum autem uenerit quod perfectum est, quod ex parte est, euacuabitur. Cum essem paruulus, sapiebam quasi paruulus, cogitabam quasi paruulus; cum autem factus sum uir, euacuaui, quae paruuli erant. Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* (1 Cor 13,8-12). Et cum legeret, dixit: Iam dic mihi tu, si tempora futura Manichaei praedicebat apostolus, utrum tu uideas modo deum facie ad faciem.

12. *Fel.* dixit: Non tantum ego possum contra tuam uirtutem, quia mira uirtus est gradus episcopalis, deinde contra leges imperatoris. Et superius petiui compendiue, ut doceas me, quid est ueritas; et si docueris me, quid est ueritas, parebit quod teneo mendacium esse.

Aug. dixit: Adparuit te probare non potuisse apostolum Christi esse

[20] No hay que olvidar que el emperador Constantino hizo de los obispos funcionarios del Estado y, en cierta medida, gozaban del poder imperial.

[21] Los maniqueos, considerados como herejes, caían bajo la legislación general antiherética. Por otra parte, ellos sufrían los rigores de una legislación específicamente dirigida contra ellos. Véase *Cod. Teod* XVI 5. Con amplitud, F. DÉCRET, *L'Afrique manichéenne...* I p.211-233.

Manés es apóstol de Cristo. Expondré brevemente por qué no pudiste probarlo. Dijiste que probabas que Manés era apóstol de Cristo a partir de la promesa del mismo Cristo de enviar al Espíritu Santo Paráclito; al no encontrar cuándo vino el prometido por Cristo, creíste que era el mismo Manés. Mas cuando probé por las Escrituras santas, eclesiásticas, canónicas, el momento en que vino de forma manifiesta el Espíritu Santo cuya venida prometió Cristo el Señor, pasaste a decir que se te debía mostrar lo que había enseñado y si había destruido la doctrina de Manés. Se te contestó que Manés había vivido después de los apóstoles y que éstos predicaron su doctrina antes de que Manés hubiese nacido; te dije también que uno de los apóstoles, Pablo, había profetizado mediante el Espíritu Santo, presente en todos los apóstoles, acerca de esa doctrina vuestra que había de aparecer, y que la llamó doctrina de demonios mentirosos. Tras haber mostrado que lo que Pablo dijo sobre esa doctrina se encuentra en lo que vosotros profesáis, como la prohibición del matrimonio [22] —pues decís que toda relación sexual, incluso con la esposa, es una fornicación—, y la abstinencia de alimentos creados por Dios [23] —pues sé que a algunos de ellos los llamáis impuros, no obstante que el mismo Apóstol continúe diciendo: *Toda criatura de Dios es buena*—, al pedirte en ese punto de la discusión que respondieras, dijiste que Manés os enseñó el comienzo, el medio y el fin, el curso

Manichaeum; quare autem non potueris, breuiter expono. Dixisti inde te probare Manichaeum apostolum Christi, quia paracletum uenturum promisit Christus spiritum sanctum; et quia non inuenires, quando uenerit, quem Christus promisit, hinc te credere ipsum esse Manichaeum. At uero ubi probaui per scripturas sanctas, ecclesiasticas, canonicas, quando uenerit apertissime spiritus sanctus, quem uenturum promisit dominus Christus, conuertisti te, ut diceres debere tibi ostendi, quid docuerit et utrum Manichaei doctrinam euacuauerit. Cum ergo respondissem Manichaeum post apostolos fuisse in carne, illorum autem doctrinam, antequam Manichaeus natus esset, ab ipsis fuisse praedicatam, dixi tamen unum ipsorum **[814]** apostolorum Paulum per spiritum sanctum, qui in omnes apostolos uenerat, prophetasse etiam de ista uestra doctrina, quia futura erat, et eam appellasse doctrinam daemoniorum mendaciloquorum. Vbi ostendi ea, quae dixit Paulus fu*(527)*tura in ipsa doctrina ad uestram professionem pertinere, id est prohibitionem nuptiarum —quia omnem concubitum, et cum uxore, fornicationem esse dicitis— et abstinentiam a cibis, quos deus creauit —quia noui uos quosdam cibos dicere inmundos, cum ipse sequatur et dicat: *Omnis creatura dei bona est* (1 Tim 4,4)— cum hic a te exigerem, ut responderes, dixisti Manichaeum docuisse uos initium, medium et finem et cursum solis et lunae et

[22] Sobre el sello del vientre, véase Introducción general, p.68-69.
[23] Sobre el sello de la boca, véase Introducción general, p.65-66.

del sol y de la luna y otras cosas semejantes. Yo te mostré que esas cosas no pertenecen al ámbito de la doctrina cristiana, pero tú respondiste que el mismo apóstol Pablo había reconocido que su saber era parcial y parcial su profecía. Yo sostuve que mientras estamos en esta vida no podemos conocer las cosas divinas, y que aquí vemos a través de un espejo y en imagen mientras que entonces veremos cara a cara. Dado que piensas que el apóstol Pablo había dicho que vendría Manés para enseñar lo que no había podido él mismo, te pregunté si no te corresponde a ti, que afirmas haber recibido ese mismo Espíritu, el ver ya ahora a Dios cara a cara. Puesto que no puedes ver a Dios cara a cara, está claro que el apóstol Pablo se refería a aquella vida de la que dice también Juan: *Amadísimos, somos hijos de Dios y todavía no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos, sin embargo, que cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es.* Después de haber dicho todo esto, afirmaste que estabas indefenso ante mi fuerza. Tal fuerza no es mía, pero si tengo alguna me la ha concedido, para refutar los errores, el que es la fuerza de todos sus fieles y presumen de él con todo su corazón. Afirmaste también que te causa terror la autoridad del obispo, no obstante que estás viendo con cuánta paz estamos hablando, con cuánta tranquilidad discutimos y cómo el pueblo presente no te hace violencia alguna ni te aterroriza, sino que escucha tranquilo, como corresponde a cristianos. También dijiste que temías las leyes de los emperadores. Quien estuviese lleno del Espíritu Santo, no temería sufrir esto a causa de la verdadera

cetera talia; quae cum ego ostenderem ad christianam doctrinam non pertinere, respondisti apostolum ipsum Paulum dixisse, quia ex parte scit, ex parte prophetat. Dixi nos non posse scire diuina, cum sumus in hac uita, et hic uidere per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem, et quaesiui a te, si hoc putas dixisse apostolum Paulum, quod uenturus esset Manichaeus, qui doceret, quod non poterat Paulus, pertinere ad te, qui te dicis accepisse ipsum spiritum uidere modo deum facie ad faciem. Quod quia non potes, manifestum est apostolum Paulum de illa uita dixisse, de qua dicit et Iohannes: *Dilectissimi, filii dei sumus et nondum adparuit quid erimus; scimus enim quia cum adparuerit, similes ei erimus, quoniam uidebimus eum sicuti est* (Io 3,3). Hoc tu cum audisses, dixisti te non ualere contra meam uirtutem. Quae uirtus mea non est, sed si aliqua est, ab illo mihi data est ad redarguendos errores, qui uirtus est omnium fidelium suorum et pleno corde de se praesumentium. Dixisti etiam, quod te episcopalis terreat auctoritas, cum uideas, quanta pace inter nos agamus, quanta tranquillitate disputemus, quemadmodum populus praesens **[815]** nullam tibi uim faciat, nullum terrorem incutiat, sed tranquillissimus audiat, sicut decet christianos. Dixisti etiam timere leges imperatoris. Hoc pro uera fide non timeret,

fe. Pues incluso el apóstol Pedro sintió temor durante la pasión del Señor y le negó tres veces. Pero cuando le llenó el Espíritu Santo Paráclito, prometido por Cristo, fue crucificado por la fe en el Señor, y el que primero negó por temor sufrió después la gloriosísima pasión de la confesión. Así pues, del hecho de haber confesado que temes a las leyes de los emperadores, aunque ya se deduce claramente de otros datos, resulta que no has hallado el Espíritu de la verdad, el Paráclito. Y si no sintieses ese temor, otras pruebas te dejarían convicto.

Félix: También los apóstoles temieron.

Agustín: El suyo fue un temor protector, pero no un temor que les hiciese vacilar a la hora de proclamar su fe, una vez apresados. Tú, sin embargo, debiste temer ya desde ahora, y así no te hubiésemos encontrado aquí [24]. De hecho estás en medio de nosotros. ¿Cuál puede ser la causa de tu temor, sino que no tienes nada que decir? Si en verdad hubieras temido a los emperadores, te hubieras callado antes. Bien al contrario, ayer mismo, cuando entregaste el libro al administrador de la ciudad, proclamaste públicamente que estabas dispuesto a ser quemado con tus libros si se encontraba en ellos algo malo [25]. Ayer, haciéndote el fuerte, reclamabas la aplicación de las leyes; hoy, haciéndote el tímido, rehúyes la verdad.

13. *Félix:* Yo no rehúyo la verdad.

Agustín: Entonces dinos si ves a Dios cara a cara, según tu

quem spiritus sanctus inpleret; nam et Petrus apostolus in passione domini timuit et ter negauit; ubi autem eum paracletus, quem Christus promiserat, spiritus sanctus inpleuit, pro fide domini crucifixus est; et ille, qui primo habuit negationem timoris, postea inpleuit gloriosissimam passionem confessionis. Tu itaque ex hoc ipso, quod timere te dixisti leges imperatoris, quamuis et de ceteris rebus satis adparet, quod non inueneris spiritum paracletum ueritatis, quia et si non timeres, aliis rebus conuincereris.

Fel. dixit: Et apostoli timuerunt.

Aug. dixit: Timuerunt, ut cauerent, non ut fidem suam conprehensi edicere dubitarent. Tu ante iam hinc timere debuisti, ut non hic te inueniremus; iam in medio es. Quare times, nisi quia quod dicas non habes? Nam si imperatores timuisses, ante tacuisses. Nunc uero cum hesterno die libellum curatori dederis et publice clamitaueris cum codicibus tuis te paratum esse incendi, si quid mali in ipsis fuerit inuentum, unde heri leges flagitabas quasi fortis, hodie ueritatem fugis ut timidus?

13. *Fel.* dixit: Non ueritatem fugio.

Aug. dixit: Dic ergo, si uides deum facie ad faciem secundum pollicita-

[24] Agustín quiere decir: debiste haber temido a las leyes antes, dejando de ser maniqueo, o abandonando la ciudad, o no protestando contra la requisa de los libros y la subsiguiente promesa de que habla a continuación.

[25] Véase Introducción particular, p.462.

promesa, pues afirmaste que el apóstol Pablo había dicho que recibiríais la verdad plena. Así podremos entender o creer que el Apóstol había recibido una verdad parcial, mientras que tú la habrías recibido plena.

Félix: Yo no rehúyo la verdad, sino que la busco. Pruébame por las Escrituras deíficas [26] que no poseo la verdad. Es lo que ahora busco.

Agustín: Confiesa que no pudiste probar que Manés fuera discípulo de Jesucristo. Entonces, una vez que haya sido arrancado de tu corazón, por mi ministerio, todo lo contrario a ella, te haré ver, según mis posibilidades, con la ayuda de Dios, cuál es la ciencia de la verdad que conduce a Dios, comenzando desde la fe.

Félix: Dices esto para que yo reniegue de mi fe y reciba otra mejor por supuesto, que es lo que yo busco. Por tanto, mi respuesta será que no reniego de mi fe, antes de haber recibido otra.

Agustín: Pero antes de llenar el vaso con el líquido bueno hay que derramar el malo. O, si todavía dudas en derramarlo, defiende la bondad de eso de que estás lleno. En efecto, en la medida en que el Señor me ayude te mostraré hasta qué punto la doctrina de Manés está llena de inmundicia y de blasfemias, si permites que lea aquella carta cuyo comienzo ya hemos examinado, sin que pudieras probar que Manés fue

tionem tuam, quia dixisti *(528)* apostolum Paulum de uobis dixisse, quia tam plenam ueritatem accepturi essetis, ut intellegamus uel credamus apostolum habuisse ex parte et te totum.

Fel. dixit: Non ueritatem fugio, sed ueritatem quaero. Quod tu dicis, quia non teneo, probetur mihi per scripturas deificas. Hoc quaero iam.

Aug. dixit: Prius profitere te non potuisse probare Mani**[816]**chaeum apostolum Iesu Christi; et quantum potuero, cum omnia exstirpata fuerint contraria de corde tuo per ministerium meum donante domino, insero tibi quae sit scientia ueritatis, quae perducat ad deum initians a fide.

Fel. dixit: Quia hoc dicis tu, ut legem meam negem et alteram accipiam, meliorem dumtaxat, quod quaero ego, non hoc respondeo, ut legem meam negem, antequam alteram accipiam.

Aug. dixit: Sed prius de uase funditur, quod aduersum habet, et sic inpletur, quod bonum est; aut si adhuc dubitas fundere, defende, quo plenus es. Ostendam enim tibi, quantum me dominus adiuuat, quanta inmunditia et blasphemiis plena sit doctrina Manichaei, si permittas, ut legatur illa epistula, de cuius initio iam tractauimus et non potuisti probare apostolum Christi esse Manichaeum. Sed ideo moras

[26] Es decir, que «hacen dioses» o divinizan. Al otorgar el conocimiento permiten al alma regresar a Dios y en ese sentido la divinizan, al tomar conciencia de su origen y ser divino.

apóstol de Cristo. Pero alegas dilaciones con el fin de que no se lea lo que sigue.

Félix: Lo permito, puesto que dijiste que había que vaciar lo inmundo para así poder verter el líquido bueno. Es una afirmación de tu santidad. A eso digo yo también: Nadie derrama el agua, si antes no ha llenado otro el vaso de ella.

Agustín: Observa cuán irreflexivamente has hablado, por no decir que lo has hecho como un demente. He preferido utilizar una expresión suave. Es cierto que puse la comparación de un vaso. Nadie puede introducir algo en un vaso lleno, a no ser que sea vaciado de aquello de que estaba lleno.

Félix: Tú hablaste de un vaso y yo hablé de dos.

Agustín: Si hablaste de dos vasos, ¿quieres que vaciemos y después llenemos ese segundo vaso tuyo, para que tú puedas vaciar eso de que estás lleno?

Félix: Los dos tenemos una misma agua.

Agustín: Estando ambos llenos de vuestra agua, ¿qué llenaremos para instruiros, a no ser que uno de vosotros vacíe lo que tiene? O, si lo que tenéis es bueno y debe ser conservado para defender y leer esta carta, veamos si al menos lo que sigue puede defenderse, toda vez que desfalleciste en la defensa del comienzo. O, si afirmas que no desfalleciste al respecto, muéstranos que Manés es apóstol de Jesucristo.

14. *Félix:* Cristo afirmó que enviaría al Espíritu Santo para conducirnos a la verdad plena.

innectis, ne cetera legantur, ubi aperte uestra sacrilegia deprehenduntur; aut si permittis, legantur.

Fel. dixit: Permitto, quia dixisti omnia inmunda fundi et sic bona inmitti; hoc enim dictum est sanctitatis tuae. Ad quod et ego dico: nullus aquam fundit, nisi alter adinpleuerit.

Aug. dixit: Hoc uide quam inconsiderate dixeris, ut mitius loquar et non dicam insane. Vtique de uase tibi similitudinem posui; in uas plenum nemo potest aliquid mittere, nisi fundatur illud, quo plenum erat.

Fel. dixit: Vnum dixisti et ego dixi duo.

Aug. dixit: Si duo uasa dixisti, uis illum parem tuum fundimus et inplemus illum, ut possis tu fundere, quod habes?

Fel. dixit: Ambo unam aquam habemus.

Aug. dixit: Cum ergo ambo pleni sitis aqua uestra, quid inplebimus, ut doceamus uos, nisi aliquis uestrum fuderit, quod habet? Aut si bonum est et ideo debet teneri, ut de**[817]**fendatur et legatur illa epistula, uideamus, si uel cetera possunt defendi, si in ipso initio defecisti; aut si dicis te in illo non defecisse, proba nobis quomodo sit Manichaeus apostolus Christi.

14. *Fel.* dixit: Christus dixit spiritum sanctum missurum se, qui in omnem ueritatem inducat.

Agustín: Si lo posees, pon atención a lo que te pregunté antes. Dijiste que pertenece a la doctrina enseñada por el Espíritu Santo incluso el conocimiento de las realidades de este mundo. Dime, entonces, cuántas son las estrellas, si es que has sido introducido en esa verdad plena.

Félix: Yo digo que si el Paráclito habló por los apóstoles, habló también por Pablo, y pido a tu santidad que me muestre lo que ya he solicitado.

Agustín: Confiesa que no pudiste mostrar lo que te pregunté y yo, a mi vez, te mostraré lo que pertenece a la fe cristiana, según las Escrituras.

Félix: También yo te probaré cuanto me preguntes, si me traes las Escrituras de Manés, los cinco autores [27] que te indiqué.

Agustín: Esta carta forma parte de esos cinco autores [28]. La abrimos y en su comienzo hallamos escrito: «Manés apóstol de Jesucristo». Y advierto que no me expones ese comienzo, puesto que no me pruebas cómo Manés es apóstol de Jesucristo.

Félix: Si no lo pruebo por ésta, lo pruebo por la segunda obra.

Agustín: ¿Cuál es esa segunda?

Félix: El tesoro [29].

Aug. dixit: Si habes illum, adtende, quod te iamdudum interrogaui. Dixisti enim ad ipsius doctrinam pertinere etiam ista mundana cognoscere. Dic mihi: quot sunt stellae, si introductus es in istam omnem ueritatem?

(529) *Fel.* dixit: Et ego dico, quia, si paracletus per apostolos locutus est, et per Paulum; et ego peto sanctitatem tuam, ut illa mihi ostendas, quae iam dixi.

Aug. dixit: Confitere te non potuisse ostendere, quod ego interrogaui, et ostendam secundum scripturas, quod pertineat ad fidem christianam.

Fel. dixit: Et ego, si adtuleris mihi scripturas Manichaei, quinque auctores, quos tibi dixi, quicquid me interrogaueris, probo tibi.

Aug. dixit: De ipsis quinque auctoribus est ista epistula, cuius aperuimus principium et inuenimus ibi scriptum: «Manichaeus apostolus Christi Iesu». Et uideo, quia ipsum non mihi principium exponis, quia non probas, quomodo sit Manichaeus apostolus Iesu Christi.

Fel. dixit: Si in ista non probo, in secundo probo.

Aug. dixit: In quo secundo?

Fel. dixit: In Thesauro.

[27] Los «autores» son, como dijimos en nota 3, los libros de Manés. En cuanto al número de cinco, véase Introducción general, p.29-30.

[28] Sobre el modo en que la Carta forma parte de los cinco «autores», véase la Introducción particular, p.380.

[29] En otras fuentes aparece con un título más amplio: *El tesoro de la vida*. Constaba al menos de siete libros, pues Agustín hace referencia al séptimo en *Naturaleza* 44. Algunos textos de él los poseemos gracias a Agustín (*Félix* II 5; *Naturaleza* 44).

Agustín: ¿Quién escribió *El tesoro,* al que llamáis así para seducir a los miserables? Manés. No quiero que me lo pruebes sirviéndote de él, pues ese Manés miente afirmando ser lo que no es.

Félix: Pruébamelo por otro.

Agustín: ¿Qué quieres que te pruebe?

Félix: Que Manés miente.

Agustín: Porque tú no puedes probar que Manés dice la verdad, ¿es preciso que yo te pruebe que mintió?

Félix: Y ¿por qué no pude probarlo? ¿Acaso se me trajeron las Escrituras que pedí y con ellas en la mano no lo pude probar?

Agustín: Pero tú pides las escrituras de Manés a las que no damos fe. Pruébalo por otro medio. Yo, sin embargo, te pruebo que Manés mintió y blasfemó sin salirme de la misma escritura de Manés.

Félix: Que traigan los libros.

Agustín: Aquí está la carta de Manés a la que llamáis «del Fundamento». No hay otro comienzo en un edificio, sino su fundamento. Si te pruebo que el edificio se ha mostrado ruinoso en el mismo fundamento, ¿para qué preguntar por el resto de la construcción?

15. *Félix:* Afirmas eso mostrando que la ruina está en ella. Pero yo digo: «Dame tantos árbitros cuantos tienes tú [30] y te probaré que no miente».

Aug. dixit: Thesaurum istum, quem ideo tali nomine appellatis, ut miseros seducatis, quis scripsit? Manichaeus. Nolo mihi ab illo probes: quia ipse Manichaeus mentitur dicendo se esse, quod non est.

[818] *Fel.* dixit: Tu mihi proba per alterum.

Aug. dixit: Quid uis tibi probem?

Fel. dixit: Quia mentitur Manichaeus.

Aug. dixit: Quia tu non potes probare uerum dicere Manichaeum, oportet, ut ego probem mentitum Manichaeum esse?

Fel. dixit: Quare non potui probare? Numquid prolatae sunt scripturae, quas ego petiui, et non probaui?

Aug. dixit: Sed scripturas Manichaei petis, quibus fidem non habemus; aliunde proba. Ego autem de ipsa scriptura Manichaei tibi probo mentitum esse Manichaeum et blasphemasse Manichaeum.

Fel. dixit: Afferantur libri.

Aug. dixit: Praesens est epistula Manichaei, quam dicitis Fundamenti. Initium nullum est in aedificio, nisi fundamentum. Si eum ostendero in ipso fundamento ruinam fecisse, ceteram eius constructionem ut quid quaerimus?

15. *Fel.* dixit: Hoc dicis in ipsam ostendens ruinam esse. Et ego dico, da arbitros, quantos et tu habes, et tibi probo, quia non mentitur.

[30] No olvidar que el debate tenía lugar en una iglesia católica, la Basílica de la Paz (II 1), mientras que el otro debate, el tenido con Fortunato, se había celebrado en terreno neutral, los baños de Sosio (*Fortun* inic.). La mayoría, pues, era católica como se puede suponer y lo indican las siguientes palabras de Agustín y las de Félix: «Estos no están de mi parte».

Agustín: ¡Lejos de nosotros y del género humano el ver tantos maniqueos en cuantas personas ves aquí!

Félix: Dame lo que pedí.

Agustín: ¿Cuáles quieres que te dé?

Félix: Los que quieras.

Agustín: Te doy éstos. Pide otros mejores si los tienes.

Félix: ¿Cómo me das «estos»?

Agustín: Los presentes que nos escuchan.

Félix: Estos no están de mi parte.

Agustín: ¿Luego buscas los que estén de parte tuya y no de parte de la verdad?

Félix: Busco árbitros que me escuchen, y no sólo a mí, sino a la misma Escritura, para probar si dice la verdad o miente.

Agustín: Ves que están escuchando. Leamos lo que sigue en la carta que tú has reconocido que es de Manés.

Félix: No lo niego.

Agustín: Que se lea, pues.

16. *Félix:* No tengo árbitros. Y añadió: Que se lea un capítulo. (Se leyó [31] hasta el pasaje en que está escrito en la mencionada carta: «Que la paz invisible y el conocimiento de la verdad esté con sus hermanos y sus amadísimos que también creen y obedecen a los mandatos celestes; pero que tam-

Aug. dixit: Absit a nobis et a genere humano, ut quantos hic uides, tantos uideas Manichaeos.

Fel. dixit: Da, dixi, quae a te petiui.

Aug. dixit: Quos uis ergo, ut dem tibi?

Fel. dixit: Quos tu uolueris.

Aug. dixit: Ego istos do; si habes meliores, pete.

(530) Fel. dixit: Quomodo istos das?

Aug. dixit: Praesentes, qui nos audiunt.

Fel. dixit: Isti mihi non fauent.

Aug. dixit: Ergo tu tales quaeris, qui tibi faueant, non qui ueritati?

[819] *Fel.* dixit: Qui me audiant et non tantum me, sed et ipsam scripturam, ut probetur, an uerum dicit, an mentitur.

Aug. dixit: Vides ergo, quia audiunt. Legamus cetera, quia tu istam epistulam Manichaei esse confessus es.

Fel. dixit: Non nego.

Aug. dixit: Ergo legatur.

16. *Fel.* dixit: Arbitros non habeo. Et adiecit: legatur caput ipsius. Et cum legeretur et uentum esset ad locum, ubi scriptum habet eadem epistula: «Pax uobis inuisibilis et ueritatis notitia sit cum fratribus suis et carissimis, qui mandatis caelestibus credunt pariter atque deseruiunt;

[31] Esta forma impersonal «se leyó», sin transcribir el texto leído, muestra a las claras que estas actas no recogen todo lo que allí se dijo, sino que o bien no se tomó nota de ello porque no se consideró necesario o bien que fue eliminado lo que no interesaba a quien las interviniese.

bién la diestra de la luz os proteja y os libre de toda incursión maligna y del lazo del mundo [32]. Que la piedad del Espíritu Santo abra la intimidad de vuestro corazón para que veáis con vuestros propios ojos vuestras almas» [33].)

Félix: Presenta una Escritura que refute estas palabras.

Agustín: Nada malo hemos escuchado todavía [34], fuera de que Manés se atrevió a llamarse apóstol de Cristo. Las palabras que ha dicho pertenecen aún al revestimiento de una falacia y a la piel de oveja. Comienza con buenas palabras, para luego introducir las malas. Pero veamos qué es lo que quiere introducir con ellas. Si son cauce para algo malo, también ellas serán malas y seductoras. En cambio, si en lo que sigue afirma algo bueno y verdadero, las abrazaremos sin remedio. Permite, pues, que lea lo que sigue.

Félix: Si afirmas que se comienza con palabras buenas para introducir luego las malas, ¿cómo podré creerte aunque comiences diciendo cosas buenas?

Agustín: Aún no he dicho que esas palabras sean buenas o malas. Dije que aún no había oído nada malo, no que hubiese oído algo bueno. Solamente consideré como malo el que se atreviera a llamarse apóstol de Cristo. Las palabras que van a

sed et dextera luminis tueatur et eripiat uos ab omni incursione maligna et a laqueo mundi; pietas uero spiritus sancti intima pectoris uestri adaperiat, ut ipsis oculis uideatis uestras animas», Felix dixit: Da scripturam, quae ista redarguat.

Aug. dixit: Adhuc nihil mali audiuimus, nisi quod ausus est Manichaeus apostolum se Christi nominare. Nam ea, quae dixit, adhuc ad tectorium fallaciae pertinent et ad ouinam pellem, quibus eis prius dicit uerba bona, ut possit introducere mala. Sed quid uelit introducere per haec uerba, uideamus. Si enim aliquid mali introduxerit, et ista uerba mala erunt et seductoria; si autem aliquid boni in posterioribus et ueri dixerit, necessitate conprehendemus. Permitte ergo legantur sequentia.

Fel. dixit: Si ergo adseris, quia in primo bona ponuntur et postea mala inmittuntur, quomodo ego tibi possum credere, cum mihi primo bona dixeris?

Aug. dixit: Ego adhuc ista nec bona dixi nec mala. Nihil mali adhuc audiuimus, dixi; non dixi: iam aliquid boni audi**[820]**uimus. Malum enim illud solum dixi, quod ausus est dicere se apostolum Christi. Verba

[32] El texto hasta aquí apareció ya en *Fund* 11, con ligeras variantes.

[33] Adviértase la formulación trinitaria en el texto, aunque el texto seguido no recoja «el Paz *de Dios*» que aparece en otros manuscritos. Nótese también la doble función asignada al Hijo, diestra de la luz: proteger de la incursión maligna y del lazo del mundo, y la asignada al Espíritu: abrir los corazones para *ver* con los propios ojos la propia alma, en perfecta armonía con el sistema gnóstico.

[34] Tampoco en *Fund* 11 notó nada extraño o contrario a la fe católica en este texto de la carta de Manés. Ciertamente las palabras son ambiguas y pueden aceptarse en su conjunto tanto desde la dogmática maniquea como desde la católica. Lo que en verdad más debería haber extrañado a Agustín es el título «diestra de la luz» para designar al Hijo. A un ex maniqueo como él no debía habérsele escapado.

continuación serán malas, si son el cauce para algo malo; serán buenas, si lo son para algo bueno. Permite, pues, que se lean las palabras que vienen a continuación. ¿Por qué temes?

Félix: No temo.

Agustín: Permite, pues, que se lean.

Félix: Léanse.

17. (Se leyeron [35] hasta el pasaje donde está escrito: «Los reinos llenos de esplendor están fundados sobre la tierra luminosa y bienaventurada de tal manera que nadie puede agitarlos o sacudirlos» [36].)

Agustín: ¿De dónde poseía esa tierra de la que habla? ¿La hizo, la engendró o era eterna e igual a él? Me estoy refiriendo a esa tierra luminosa y bienaventurada de que habla.

Félix: Como está escrito: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra y la tierra era invisible* y capaz de ser mancillada [37] e informe. Yo lo entiendo así: En el principio hizo Dios el cielo y había una tierra. Me parece que existen como dos tierras, o dos reinos según la expresión de Manés.

Agustín: Puesto que has traído a colación nuestra Escritura contra la que tenéis costumbre de blasfemar [38], me toca

uero, quae dixit in consequentibus, tunc erunt mala, si mali aliquid introduxerint; tunc erunt bona, si boni aliquid introduxerint. Permitte ergo, ut sequentia legantur. Quare times?

Fel. dixit: Non timeo.

Aug. dixit: Permitte ergo, ut legantur.

Fel. dixit: Legantur.

17. Et cum legeretur et uentum esset ad locum, ubi scriptum habet: «Ita autem fundata sunt eiusdem splendidissima regna super lucidam et beatam terram, ut a nullo umquam aut moueri aut concuti possint», Augustinus dixit: Terram istam quam dicit, unde habebat? Fecit eam, an genuit eam, an aequalis et coaeterna illi erat? Istam dico terram, lucidam et beatam quam dicit.

(531) Fel. dixit: Quomodo scriptum est: ***In principio fecit deus caelum et terram et terra erat inuisibilis et coinquinabilis et incomposita*** (Gen 1,1-2). Ego ita intellego: in principio fecit deus caelum et terram et terra erat, quasi duae terrae mihi uidentur esse, secundum quod Manichaeus dicit duo regna.

Aug. dixit: Quia scripturam commemorasti nostram, quam soletis blasphemare, ad me pertinet exponere illam et ostendere tibi sine blasphe-

[35] Véase la nota 31.

[36] El mismo texto lo vimos aparecer ya en *Fund* 13. Véase también *Secund* 3 y *Naturaleza* 42.

[37] Nótese la variante que introduce Félix en el texto del Génesis, en perfecta concordancia con el dogma maniqueo, igual que la interpretación en el sentido de que había dos tierras. Este intento de adaptación al sistema maniqueo de textos del AT es considerado por F. DÉCRET como «ensayo único en la literatura maniquea africana» (*Aspects*... p.214-215).

[38] Agustín se ha sorprendido de que Félix haya citado el Génesis. Al indicar «nuestra» Escritura, refiriéndose al AT, indica lo que ya es sabido, que los maniqueos no lo aceptaban. Sobre ello, véase Introducción general, p.32ss. Por otra parte, es curioso

a mí exponerla y mostrarte que ese pasaje fue escrito sin blasfemia, con verdad y no según la interpretación de Manés, para que luego también tú, al menos en segunda instancia, respondas a lo que te he preguntado.

Félix: Responderé.

Agustín: Con estas palabras: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra,* la Escritura resumió brevemente la obra de Dios. Seguidamente al no aparecer esa tierra que había hecho, antes de distinguirla y adornarla, tal como Dios la había hecho, la Escritura expone a continuación cómo era la tierra de la que había dicho: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra.* Como si habiendo oído: *En el principio hizo Dios el celo y la tierra,* nos preguntáramos qué tierra, añadió: *la tierra,* es decir, la que hizo Dios, *era invisible y sin orden.* La Escritura no habló de dos tierras, sino que expuso cómo era esa tierra. Ahora, pues, respóndeme a lo que te he preguntado en breves palabras: Esta tierra luminosa y bienaventurada de la que habla Manés, sobre la que estaban fundados los reinos de Dios, ¿fue hecha por Dios o engendrada por él, o era coeterna a él? Elige una de estas tres posibilidades sin tergiversaciones, si no te molesta.

Félix: La Escritura se interpreta ella misma.

Agustín: Por tanto, si conoces que hay en la Escritura algún texto en el que se diga que Dios engendró o hizo aquella tierra o que era coeterna con él, ábrela en ese lugar que tú conoces y léemelo.

Félix: No es en esta Escritura, sino en otra [39].

Agustín: Creo, pues, que si esa otra Escritura es tal, recuerdas lo que allí dice. Por tanto, respóndeme tú que conoces esa Escritura; pero si yo afirmo que no es eso lo que dice, tendrás que convencerme. Si, por el contrario, yo lo reconozco tal, discutiré basándome en lo que tú mismo has respondido. Di, pues, si Dios hizo o engendró esta tierra, o si le era coeterna; dilo tú que lo leíste en no sé qué libro, en el que afirmas que está escrito.

Félix: Puesto que ahora tu santidad ha interpretado tu [40] Escritura según ha querido y yo lo he aceptado, acepta igualmente tú lo que yo diga.

Agustín: Siempre que sea referente a lo que te pregunté, lo acepto, si nada me impulsa a lo contrario; si, en cambio, algo me mueve a contradecirte, te haré saber lo que me mueve, para que des la réplica.

Félix: Yo no repliqué a lo que tú dijiste.

Agustín: Tú debías haberme respondido primero a lo que te pregunté; con todo, yo te respondí antes a ti. Quizá nada te afectó y por eso no respondiste; quizá tampoco a mí me afectará lo que tú respondas. Responde, pues, a lo que te pregunté.

mia esse illud scriptum et cum ueritate et non secundum Manichaeum, ut deinde tu uel in secundis mihi respondeas, quod interrogaui.

Fel. dixit: Respondeo.

Aug. dixit: Quod scriptum est: *In principio fecit deus caelum et terram,* breuiter conplexa est scriptura, quid fecerit deus. Deinde quia nondum adparebat haec terra, quam fecerat, antequam eam distingueret et ornaret, qualem terram fecerat deus, secuta scriptura exposuit, qualis terra erat, de **[821]** qua dixerat: *In principio fecit deus caelum et terram;* tamquam, cum audissemus: *In principio fecit deus caelum et terram,* quaereremus, qualem terram, subiecit et ait: *Terra autem,* id est illa, quam fecerat deus, *inuisibilis erat et incomposita.* Non ergo duas terras dixit, sed qualis illa fuerit exposuit. Tu itaque responde nunc mihi, quod breuiter interrogaui: terra ista lucida et beata, quam dicit Manichaeus, supra quam fundata erant regna dei, ab ipso deo facta erat, an genita de illo erat, an coaeterna illi erat? Vnum de tribus, nisi molestum est, sine tergiuersatione responde.

Fel. dixit: Ipsa se scriptura interpretatur.

Aug. dixit: Si ergo nosti esse hic aliquem locum, ubi hoc dicat scriptura, quia illam terram uel genuit deus uel fecit uel coaeterna illi erat, aperi ad locum, quem nosti, et lege mihi.

Fel. dixit: Non est in ista scriptura, sed in altera.

Aug. dixit: Credo ergo, quia, si qua est illa scriptura, meministi, quid ibi dixerit. Itaque tu mihi responde, qui nosti illam scripturam; et si dixero, quia non sic habet, conuinces me. Si autem sic cognouero, secundum hoc disputo, quod tu ipse responderis. Dic ergo, an fecerit terram istam deus, an genuerit, an coaeterna illi fuerit, qui legisti in nescio quo libro, ubi esse hoc scriptum dicis.

Fel. dixit: Quia modo sanctitas tua interpretata est scripturam tuam, quomodo uoluisti et acceptaui, et tu sic mihi accepta, quicquid dixero.

Aug. dixit: Interim quod interrogaui, si nihil me contra mouerit, accepto; si autem aliquid mouerit, motum meum indico tibi, ut ad ipsum respondeas.

[822] *Fel.* dixit: Ego non respondi tua dicta.

Aug. dixit: Quia prius est, ut mihi ad id, quod interrogaui, respondeas, tamen feci etiam, ut tibi prior respondeam. Forte non te mouit; ideo non respondisti. Forte et me non mouebit, cum responderis. Responde ergo ad quod interrogaui.

que Agustín no haya notado la variante introducida por Félix, a saber, *coinquinabilis,* aunque sí la defectuosa interpretación del texto.

[39] Es decir, que las Escrituras cristianas no bastan o no contienen la revelación plena y necesitan ser completas con la revelación aportada por Manés.

[40] «Tu» Escritura: el maniqueo no acepta el AT como suyo.

Félix: Responderé.

Y añadió: Preguntas respecto a aquella tierra en la que habita Dios, si la hizo él o la engendró, o le es coeterna. También yo afirmo, dado que Dios es eterno y no hay en él nada que haya sido hecho, que todo es eterno.

Agustín: Luego él no la hizo ni la engendró.

Félix: No, sino que le es coeterna.

Agustín: Si, por el contrario, la hubiese engendrado, no le sería coeterna.

Félix: Lo que nace tiene un fin; lo que no ha nacido no tiene fin.

Agustín: Entonces, ¿para quiénes o de quién era padre, aquel al que acaba de llamar Padre? Si no hubiera engendrado nada, no podría ser padre.

Félix: Pero hay otras realidades engendradas por él.

Agustín: Esas realidades engendradas por él, ¿le son o no le son coeternas?

Félix: Todo lo que Dios engendró es coeterno a él.

Agustín: Luego te equivocaste en tu afirmación anterior, según la cual todo lo que nace tiene un fin.

Félix: En ese punto me equivoqué, puesto que hablé según la generación carnal.

Agustín: Tras haber confesado el error con tanta modestia, ¡ojalá merezcas comprender la verdad!

Félix: ¡Dios lo haga realidad!

(532) **18.** *Fel.* dixit: Respondeo. Et adiecit: dixisti ergo de terra illa, in qua deus habetur, an facta est ab illo, an generauit illam, an coaeterna illi est. Et ego dico, quia, quomodo deus aeternus est et factura apud illum nulla est, totum aeternum est.

Aug. dixit: Non illam ergo genuit neque fecit?

Fel. dixit: Non, sed est illi coaeterna.

Aug. dixit: Si autem genuisset illam, non illi esset coaeterna.

Fel. dixit: Quod nascitur, finem habet; quod innatum est, non habet finem.

Aug. dixit: Quibus ergo erat ille pater aut cuius erat pater, quem modo patrem nominauit? Si enim nihil genuerat, pater esse non poterat.

Fel. dixit: Sed sunt alia, quae generauit.

Aug. dixit: Illa ergo, quae generauit, non sunt illi coaeterna, an et ipsa coaeterna sunt?

Fel. dixit: Coaeterna sunt illi quicquid deus generauit.

Aug. dixit: Ergo errasti, quod superius dixisti: omne quod nascitur, finem habet.

Fel. dixit: Interim, quia secundum generationem carnis locutus sum, erraui.

Aug. dixit: Modestissime confessus errorem merearis intellegere ueritatem.

Fel. dixit: Faciat deus.

Agustín: Presta ya atención, para que comiences a conocer el error de esa Escritura. Si lo que engendró Dios no es coeterno a él, es mejor aquella tierra, no engendrada por Dios, en la que habitan todas las cosas engendradas por él. Según tú, esa tierra no fue engendrada por él.

Félix: Todas las cosas son iguales entre sí, tanto las que él engendró, como las que no engendró, es decir, aquella tierra en que moraba.

Agustín: ¿Qué? ¿El que ha engendrado es igual o mayor que las cosas engendradas?

Félix: Son también iguales el que engendró, las realidades engendradas y el lugar en que se hallan.

Agustín: ¿Son, pues, de una única sustancia?

Félix: Sí.

Agustín: ¿Sus hijos y aquella tierra son lo mismo que el Padre?

Félix: Todas son una misma cosa.

Agustín: Entonces, respecto a esa tierra, ¿no es padre, sino *inquilino*?

Félix: Así es.

Agustín: Si Dios no la engendró ni la hizo, yo no veo cómo le pertenezca a no ser por razón de la vecindad, como si alguien tuviera algún bien a su lado. Y ya habrá dos realidades ingénitas: la tierra y el Padre.

Aug. dixit: Adtende ergo iam, ut incipias cognoscere erro**[823]**rem scripturae huius. Si quae genuit deus, coaeterna non sunt illi, melior est terra illa, quam non generauit deus, ubi habitant omnia, quae generauit deus; quam terram dicis ab eo non generatam.

Fel. dixit: Coaequantur sibi omnia, et quae generauit et quae non generauit, id est terra illa, ubi commorabatur.

Aug. dixit: Quid? Ipse qui generauit, aequalis est illis omnibus aut maior est illis?

Fel. dixit: Et qui generauit et quos generauit et ubi positi sunt, omnia aequalia sunt.

Aug. dixit: Vnius ergo substantiae sunt?

Fel. dixit: Vnius.

Aug. dixit: Hoc quod est deus pater, hoc sunt filii ipsius, hoc et terra illa?

Fel. dixit: Hoc unum sunt omnes.

Aug. dixit: Huius ergo terrae non est pater, sed habitator?

Fel. dixit: Etiam.

Aug. dixit: Si nec genuit illam nec fecit illam, quomodo ad eum pertineat nisi sola uicinitate, non uideo, quomodo si habeat aliquis uicinum bonum; et duae iam erunt res ambae ingenitae: terra et pater.

Félix: Más aún, tres: el Padre ingénito, la tierra ingénita y el aire ingénito [41].

Agustín: ¿Todo esto es una única sustancia?

Félix: Una sola [42].

Agustín: ¿Y tan asentada que nadie puede agitarla o sacudirla?

Félix: La agitación y la sacudida implican diferencia.

Agustín: Sea así; pero ¿fueron tales que nadie podría nunca agitarlas o sacudirlas?

Félix: Es cosa distinta el ser agitada y el ser sacudida.

Agustín: No es eso lo que te pregunto.

Félix: Pretendes atarme por ahí.

Agustín: Toma el término «ser agitada» en el sentido que quieras. ¿No podía ser agitada?

Félix: No digo que no podía ser agitada, sino que la agitación es diferente.

Agustín: Pero mis palabras fueron éstas: «ni ser agitada ni sacudida», no éstas: «puede ser agitada, pero no sacudida», o: «puede ser sacudida, pero no agitada». Yo mencioné las dos cosas: que no puede ser agitada, ni sacudida.

Félix: En ambos casos hay diferencia entre ser agitada y sacudida.

Fel. dixit: Immo tres sunt: pater ingenitus, terra ingenita et aer ingenitus.

Aug. dixit: Hoc totum una substantia est?

Fel. dixit: Vna.

Aug. dixit: Et ita fundata, ut a nullo umquam moueri aut concuti possit?

(533) *Fel.* dixit: Motio et concussio habet distantiam.

Aug. dixit: Habeat; sed tamen talia fuerunt, ut a nullo umquam moueri aut concuti possent?

Fel. dixit: Est distantia inter moueri et concuti.

Aug. dixit: Non inde te interrogo.

Fel. dixit: Sed inde me uis tenere.

[824] *Aug.* dixit: Quomodo uis, accipe «moueri». Non poterat moueri?

Fel. dixit: Non dico, quia non poterat moueri, sed motio distantia est.

Aug. dixit: Sed ita dixi: nec moueri nec concuti; non dixi: moueri quidem potest, sed concuti non potest, aut: concuti quidem potest, sed moueri non potest. Sed ambas res dixi: non posse nec moueri nec concuti.

Fel. dixit: De ambabus rebus distantia est inter moueri et concuti.

[41] Al respecto, véase *Faust* XX 2, en que habla del «aire ambiental» como sede y morada de la 3.ª Majestad.

[42] Adviértase cómo en la unidad de sustancia hay «realidades» distintas.

19. *Agustín:* Leamos, pues, lo que viene a continuación y veamos si ese Dios que tenía asentados sobre la tierra luminosa y bienaventurada sus reinos, que nadie jamás puede mover o sacudir, no temió a nadie, como era conveniente que no temiese quien tiene sus reinos tan asentados que nadie les puede agitar o sacudir. (Y leyó lo siguiente: «A un lado y a una parte de aquella tierra luminosa y santa» [43]. Después de haberlo leído, preguntó:) ¿A qué lado: el derecho o el izquierdo? [44]

Félix: Yo no puedo interpretar para ti esta escritura y exponerte lo que no se halla en ella. Ella es intérprete de sí misma. Yo no puedo decir nada, no sea que incurra en pecado.

Agustín: Léase, pues, lo que viene a continuación. (Se leyó [45] hasta el pasaje en que se halla lo siguiente: «El padre de la luz beatísima, conociendo que una gran ruina y devastación que surgía de las tinieblas iba a caer sobre sus siglos santos, si no le oponía alguna divinidad eximia y resplandeciente y fuerte por su poder, mediante la cual venciese y al mismo tiempo destruyese la raza de las tinieblas, con cuya extinción prepararía un reposo eterno para los habitantes de la luz...» [46])

Agustín dijo: Han comenzado ya ahora las blasfemias manifiestas. Si consideras que debes defenderlas, dinos qué daño podía ocasionar a Dios la raza de las tinieblas; pues parece que ante ella Dios temió que una gran ruina y devastación

19. *Aug.* dixit: Legamus ergo sequentia, uideamus, si deus iste, qui fundata habebat regna super lucidam et beatam terram, quae a nullo umquam moueri et concuti possunt, neminem timuit, sicut oportebat, ut neminem timeret, cuius regna sic fundata erant, ut a nullo aut moueri aut concuti possent. Et legit sequentia: «Iuxta uero unam partem ac latus inlustris illius ac sanctae terrae». Et cum legeret, interrogauit: Quod latus? Dextrum aut sinistrum?

Fel. dixit: Hanc tibi ego non possum interpretari scripturam et exponere, quod ibi non est; ipsa sibi interpres est. Ego non possum dicere, ne forte incurram in peccatum.

Aug. dixit: Legatur ergo, quod sequitur. Et cum legeret et uentum esset ad locum, ubi habet: «Lucis uero beatissimae pater sciens labem magnam ac uastitatem, quae ex tenebris surgeret, aduersus sua sancta inpendere saecula, nisi quod eximium ac praeclarum et uirtute potens numen obponat, quo superet simul ac destruat stirpem tenebrarum, qua extincta perpetua quies lucis incolis pararetur», Augustinus dixit: Nunc iam quia coeperunt apertae blasphemiae, si defendendas putas, dic, quid ista gens tenebrarum, quam uidetur deus timuisse, ne magna labes et

[43] El mismo texto lo hemos visto aparecer en *Fund* 15.

[44] La misma objeción la encontramos en *Fund* 20.

[45] Véase la nota 31.

[46] El mismo texto aparecerá en *Naturaleza* 42, y más breve en *Contra Secund* 20; *Fortun* 1.

cayese de esas tinieblas sobre sus reinos. Sobre todo él, de cuyos reinos afirmó antes Manés que estaban tan asentados que nadie jamás podría moverlos o sacudirlos. ¿Qué podía hacerle esa raza? ¿Le podía dañar o no? [47] Responde una cosa u otra.

Félix: Si no hay nada contrario a Dios, según lo afirmado por la escritura de Manés de que hay otro reino, ¿cómo fue enviado Cristo para librarnos del lazo de esta muerte? [48] ¿De quién es ese lazo y esa muerte? Si Dios no tiene ningún adversario, ¿por qué hemos sido bautizados? [49] Si nada hay contrario a Dios, ¿qué finalidad tiene la Eucaristía [50], qué finalidad tiene el ser cristianos?

Agustín: Como estoy viendo que no quieres responder a lo que pregunto y que, en cambio, preguntas para que yo te responda, no rehúso el hacerlo, siempre que no olvides que yo respondo a tus preguntas, mientras que tú no has querido hacerlo a las mías. Mas, dado que me has preguntado, escucha eso mismo que me has preguntado: En verdad nosotros decimos que Cristo vino como liberador y afirmamos que nosotros somos liberados de nuestros pecados, puesto que no hemos sido engendrados de la sustancia de Dios, sino que él nos ha hecho mediante su Palabra. Grande es la diferencia entre nacer

uastitas ex tenebris in regna eius inruerent, nocere poterat **[825]** deo; maxime cuius regna superius dixit ita fundata, ut a nullo umquam moueri aut concuti possent. Quid ergo illi factura erat gens ista? Poterat ei nocere, an non poterat? responde unum de duobus.

Fel. dixit: Et ego respondeo: Si nihil contra deum est, secundum quod dixit scriptura Manichaei, quia est alterum regnum, pro qua causa Christus missus est, ut nos liberaret de laqueo mortis huius? Cuius est iste laqueus et mors? Si aduersarius nullus contra deum est, ut quid baptizati sumus? Vt quid eucharistia, ut quid christianitas, si contra deum nihil est?

Aug. dixit: Quia uideo te nolle respondere, quod te interrogo, et te interrogare, ut tibi respondeam, et hoc non recuso, dum tamen memineris, quia tibi interroganti ego respondeo, tu autem mihi *(534)* interroganti respondere noluisti. Sed quia me interrogasti, audi, quod interrogasti. Nos quidem dicimus liberatorem Christum uenisse et a peccatis nostris dicimus nos liberari, quia nos non sumus de substantia dei geniti, sed per eius uerbum facti a deo. Multum autem interest inter

[47] Es el argumento de Nebridio *(Conf* VII 2,3), que a partir de ahora se va a convertir en una pregunta a modo de martilleo constante.

[48] La obra salvadora de Cristo es empleada como un argumento en favor del dualismo propugnado por la secta. Lo mismo hizo Fortunato *(Fortun* 11).

[49] Sobre el bautismo maniqueo, véase Introducción general, p.69-70. Algunos han interpretado esta frase como una pregunta de abogado que se coloca en el terreno del adversario, sin admitir personalmente tal postura. Véase CH. PUECH, *Le manichéisme*, nota 364, p.181.

[50] Sobre la Eucaristía en el maniqueísmo, véase Introducción general, p.70-71.

de la sustancia de Dios y ser hecho por él, no de su sustancia. En efecto, todo lo hecho por Dios puede ser mutable; Dios, en cambio, no es mutable, puesto que no pueden igualarse las obras al artífice y creador. Pero tú, respondiendo hace poco a una pregunta mía dijiste: «El Padre que engendró allí los hijos de la luz, y el aire y la misma tierra y los hijos mismos son una única sustancia e iguales entre sí»; es conveniente, pues, que me digas en qué modo podía dañar la raza de las tinieblas a esta sustancia ciertamente incorruptible. Pues, si podía ser dañada, no era incorruptible; si, por el contrario, no podía recibir daño, no había motivo para entablar el combate y enviar aquí aquella divinidad de que habla.

Félix: Pido una pausa para poder responder.

Agustín: ¿Cuándo? ¿Basta con dejar pasar el día de mañana?

20. *Félix:* Otórgame tres días, es decir, hoy, mañana y pasado, o hasta el día siguiente al domingo, o sea el doce de diciembre.

Agustín: Veo que has pedido una prórroga para poder responder. Es humano concedértela. Pero, ¿qué sucederá, si no pudieses responder en la fecha establecida?

Félix: Habré sido vencido.

Agustín: Y si huyes, ¿qué?

Félix: Seré culpable ante esta ciudad, y por doquier y ante mi ley.

natum de substantia dei et factum a deo, quod non est de substantia dei. Quicquid ergo fecit deus, potest esse mutabile; ipse autem deus non est mutabilis, quia non possunt aequari opera artifici et conditori. Tu autem, qui paulo ante ad interrogationem meam dixisti, quia «et pater, qui generauit ibi lucis filios, et aer et ipsa terra et ipsi filii una substantia sunt et aequalia sunt omnia», oportet, ut dicas mihi, huic substantiae utique incorruptibili quomodo poterat nocere gens tenebrarum. Si enim poterat nocere ei, non erat natura incorruptibilis; si autem non poterat, nulla causa erat, quare proelium agitaret et illud numen, quod dicit, huc mitteret.

[826] *Fel.* dixit: Dilationem peto, ut possim respondere.

Aug. dixit: Quando? Cras intermissus sufficit?

20. *Fel.* dixit: Intermitte mihi tres dies, id est hodie et cras et perindie aut usque ad diem, qui est post dominicum, id est pridie idus Decembris.

Aug. dixit: Video te dilationem ad respondendum petisse; humanum est, ut concedatur tibi. Sed si respondere non potueris ad praestitutum diem, quid fiet?

Fel. dixit: Ero uictus.

Aug. dixit: Quid? Si fugeris.

Fel. dixit: Reus ero ciuitatis huius et ubique et legis meae.

Agustín: Di mejor esto otro: Si huyo, mi fuga ha de considerarse como una condena de Manés [51].

Félix: Eso no puedo decirlo.

Agustín: Entonces dinos claramente que piensas huir; nadie te retiene.

Félix: No huiré.

Agustín: Según veo, no quieres alejarte en calidad de vencido; pero di al menos esto: Si huyo, he sido vencido.

Félix: Dalo por dicho.

Agustín: Y ¿dónde aparecerá que has huido a consecuencia de lo aquí acontecido?

Félix: Ordéname que permanezca con la persona que yo elija.

Agustín: Elígete uno de los hermanos presentes que se hallan junto a la cancela.

Félix: Mejor aquel que está en el medio.

Agustín: De acuerdo con tu elección, estarás acompañado por él hasta la fecha fijada.

Félix: Bien, doy mi consentimiento.

Bonifacio: Cristo me otorgará que si vuelvo con él, sea cristiano.

Yo, Agustín, obispo de la Iglesia católica de Hipona la Real, he firmado en la iglesia estas actas en presencia del pueblo.

Aug. dixit: Immo hoc dic: si fugero, sic habear, tamquam si anathemauero Manichaeum.

Fel. dixit: Hoc dicere non possum.

Aug. dixit: Ergo aperte nobis dic, quia fugere cogitas et nemo te tenet.

Fel. dixit: Non fugio.

Aug. dixit: Vt uideo, non uis quasi uictus abscedere; sed saltem hoc dic: si fugero, uictus sum.

Fel. dixit: Dixi.

Aug. dixit: Et unde adparebit te fugisse propter gesta?

Fel. dixit: Iube, ut quem elegero, cum ipso sim.

Aug. dixit: Elige tibi aliquem de praesentibus istis fratribus, qui ad cancellum stant.

Fel. dixit: Sed cum illo, qui est in medio.

Aug. dixit: Sicut tibi elegisti, usque ad diem cum illo eris.

Fel. dixit: Etiam; et ego hoc consentio.

Bonifacius dixit: Praestabit Christus, ut si cum illo ueniam, christianus est.

[827] *(535)* Augustinus episcopus ecclesiae catholicae Hipponiregiensis his in ecclesia coram populo gestis subscripsi.

[51] Agustín quiere asegurarse la victoria ante el temor de que le suceda lo mismo que con Fortunato, que no volvió a aparecer (POSIDIO, *Vida de Agustín* 6).

Yo, Félix, cristiano [52], seguidor de la ley de Manés, he firmado estas actas en la iglesia en presencia del pueblo.

LIBRO SEGUNDO

1. Cuando llegó el día fijado, el doce de diciembre, los acontecimientos se desarrollaron de la siguiente manera en la iglesia de la Paz [53].

Agustín, obispo de la Iglesia católica, de Hipona la Real, dijo: Recuerdas que en nuestra anterior discusión pediste una prórroga al no poder responder sobre la marcha a lo que te había preguntado. Si algo has pensado en tan amplio espacio de tiempo, en cinco días, responde. Esto es lo que te había preguntado: Si nada podía ocasionar daño a Dios, ¿por qué entró en combate con esa que llamáis raza de las tinieblas, combate en el que mezcló con la naturaleza de los demonios a su propia naturaleza que es lo mismo que él, según respondiste a una pregunta anterior? [54] Si, por el contrario, la podía dañar, no adoráis a un Dios incorruptible como el que atestigua la verdad y la doctrina apostólica.

Félix dijo: Ya llegó el día convenido cuando me aparté de tu santidad para volver luego y responder a tus preguntas cua-

(536) Felix christianus, cultor legis Manichaei, his in ecclesia coram populo gestis subscripsi.

LIBER SECVNDVS

[CSEL 25/2,827] *(PL 42,535)*

1. Cum uentum esset ad diem praestitutum, id est ad pridie iduum Decembrium, res sic agi coepit in ecclesia Pacis.

Augustinus episcopus ecclesiae catholicae Hipponiregiensium regionum dixit: Pridem cum sermonem haberemus, dilationem te petiisse meministi, cum ad ea, quae interrogaueram in praesenti respondere non posses. Si ergo tam lato temporis spatio, post diem scilicet quintum, aliquid excogitasti, responde. Hoc enim tunc interrogaueram: si deo nocere nihil poterat, quare bellum gessit cum gente quam dicitis tenebrarum, in quo bello naturae daemonum misceret substantiam suam, quae hoc est, quod ipse, sicut iam interrogatus dixisti? Si autem nocere ei poterat, non incorruptibilem deum colitis, qualem ueritas et apostolica doctrina testatur.

Felix dixit: Ex quo a sanctitate tua recessi, ut ad diem constitutum reuersus essem, ut responderem tuae interrogationi, quaecumque uelles

[52] Nótese cómo Félix se considera cristiano, a la vez que seguidor de Manés.

[53] La basílica de la Paz es mencionada por Agustín en el sermón 325,2 y en la *Carta* 213.

[54] Véase *Félix* I 19.

lesquiera que fuesen las que quisieses hacerme. Mas como no tuve a mi disposición ninguna escritura con que poder instruirme, puesto que no me la devolvieron, y nadie sale a un combate sin haberse preparado antes y ningún polemista sale a la palestra sin sus documentos, tampoco yo puedo responder sin mi escritura.

Agustín: Esa escapatoria que te has ideado en tantos días nada podrá ayudarte en una causa perdida y un error sacrílego, al no tener nada que responder. Todos los que entonces estuvieron presentes, a los que veo también aquí ahora, saben que al pedir la prórroga de esos días debiste haber solicitado al mismo tiempo los códices, si pensabas que ellos podían instruirte para poder responder. Pero no lo hiciste. Sé que tú pediste los códices, no ciertamente para examinarlos con vistas a instruirte, pero mucho antes de haber solicitado la prórroga. Cuando pediste ésta no hiciste ninguna mención de los mismos a fin de que se te devolviesen para examinarlos y poder instruirte.

Félix: Ahora los pido; devuélvanseme los códices y regresaré al debate después de dos días; y si resultare vencido, aceptaré lo que decidas.

Agustín: No creo que carezcas de instrucción en esa secta criminal, aunque lo confieses. Todos están viendo que no tienes ya qué responder, aunque no lo declares. Mas como reclamas tus códices que están custodiados bajo sello oficial, y afirmas que, después de haberlos estudiado, puedes regresar ya

interrogare, uentum est ad diem. Et quia nullam scripturam inter manus habui, quia non mihi sunt redditae, unde me instruere possem —nullus enim ad certamen exit, nisi prius meditatus fuerit et nullus litigator potest sine suis chartis litigare— similiter et ego sine mea scriptura respondere non possum.

Aug. dixit: Istam tergiuersationem tanto dierum spatio **[828]** cogitasti, quae te in causa perdita et errore sacrilego quid respondeas non habentem adiuuare nihil poterit. Notum est enim omnibus, qui aderant, quos etiam nunc adesse uideo, te dierum tantum dilationem petisse, debuisse autem petere etiam codices, quando dilationem petisti, si his te putabas instrui posse ad respondendum; quod non fecisti. Noui te petisse codices non quidem ad instructionem inspiciendos, uerum hoc longe, antequam peteres dilationem; cum uero dilationem petisti, codicum tibi reddendorum et inspiciendorum, ut esse posses instructior, nullam fecisti mentionem.

Fel. dixit: Modo peto, codices reddantur mihi, et uenio ad certamen post biduum; et si uictus fuero, quod deliberaueris, subeo.

Aug. dixit: Rudem te in ista scelerata secta non esse puto, quod et fateris. Non te autem habere, quod respondeas, etsi tu non fatearis, omnis homo iam uidet. Sed quia codices tuos repetis, qui sub sigillo

instruido tras los dos días, recuerda que no has podido responder, cosa ya confirmada, a las cuestiones que se te plantearon. No obstante, aquí están tus códices; di cuál de ellos quieres que se te ofrezca para examinarlo ahora mismo y responder.

Félix: Todos los que se me quitaron. Uno de ellos, la carta del Fundamento, que, según conoce bien tu santidad y yo mismo he dicho, contiene el comienzo, el medio y el fin. Quiero que se lea y se pruebe cuanto de malo se objeta a mi ley. Y si se prueban esos crímenes que se le achacan, renegaré de ella.

Agustín: Reconoces que ésta es la carta que contiene el comienzo, el medio y el fin de vuestra doctrina. ¡Qué sacrílego es este comienzo [55], según el cual Dios luchó contra la raza de las tinieblas y mezcló con la naturaleza de los demonios una parte suya para que se manchase y quedara prisionera, parte que es lo mismo que él! Es algo tan sacrílego que apenas lo pueden soportar quienes lo oyen. Esto es lo primero que se objeta a vuestra secta —no me preocupa demasiado el que lo llames comienzo, medio o fin; lo cierto es que no niegas que eso se ha leído en esta carta que reconoces que es de Manés. Esto es lo que se os objeta. Defiéndelo, si puedes, para pasar a otras cosas. Por eso vuelvo a preguntarte. Si adoráis a un Dios incorruptible, ¿qué daño le causó no sé qué raza

publico custodiuntur, quibus inspectis dicis te instructum uenire posse post biduum, illud, quod iam constat, obiectis quaestionibus te respondere non potuisse recole.

(536) Tolle autem codices tuos, et dic, quid inde uelis tibi proferri, quod modo inspicias et respondeas.

Fel. dixit: Omnes scripturas, quae mihi sublatae sunt. Ista enim epistula Fundamenti est, quod et sanctitas tua bene scit, quod et ego dixi, quia ipsa continet initium, medium et finem. Ipsa legatur, et quicquid malum obicitur legi meae, probetur. Et nego illam, si probata fuerint illa crimina, quae obiciuntur legi meae.

Aug. dixit: Quoniam fateris hanc esse epistulam, ubi doctrinae uestrae initium, medium et finis continetur, hoc initium quam sit sacrilegum, ubi deum dicitis pugnasse contra gentem **[829]** tenebrarum et miscuisse naturae daemonum polluendam et ligandam partem suam, quae hoc est quod ipse, tam sacrilegum est, ut ferri ab audientibus uix possit. Hoc obicitur primo sectae uestrae —siue initium hoc uoces, siue medium, siue finem, non ualde id curo; hoc tamen de hac epistula, quam fateris esse Manichaei, lectum esse non negas— hoc uobis obicitur, hoc defende, si potes, ut ad alia ueniamus. Vnde iterum interrogo: si deum incorruptibilem colitis, quid ei nocere poterat nescio quae gens aduersa, quam

[55] Agustín tiene un desliz al atribuir al «comienzo» el combate inicial que corresponde propiamente al tiempo medio. Luego lo advertirá y tratará de corregirlo: «no me preocupa demasiado el que lo llames comienzo, medio o fin».

adversa que os imagináis? Si nada le podía dañar, no tuvo motivo para mezclar una parte de sí mismo con la naturaleza de los demonios; si, por el contrario, podía dañarle, no adoráis a un Dios incorruptible.

2. *Félix:* Manés afirma que hay dos naturalezas, y ahora se le ataca por haber dicho que hay dos, una buena y otra mala. Cristo [56] en el Evangelio dice que hay dos árboles, que *el árbol bueno nunca da frutos malos, y que el árbol malo nunca da frutos buenos* [57]. He aquí las dos naturalezas. Además, en el Evangelio está escrito: *¿No sembraste buena semilla en el campo? ¿De dónde salió la cizaña? Fue obra del enemigo.* Pruébeseme que ese enemigo no es extraño a Dios; si ese enemigo pertenece a Dios, ¿qué semilla sembró? En el Evangelio hallamos unas palabras de Cristo según las cuales en los últimos tiempos pondrá su trono en medio del siglo y enviará sus ángeles a oriente y a occidente, al norte y al mediodía, y reunirá a todos los pueblos en su presencia y los separará como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Y, para indicarlo brevemente, dirá a los corderos: *Id al reino que está preparado para vosotros desde el comienzo del mundo.* A los cabritos, los que estén a la izquierda, les dirá: *Apartaos de mí, vosotros, obradores de iniquidad;* llevasteis mi nombre, pero no realizasteis mis obras [58]; *id al fuego eterno que está preparado para el diablo y sus ángeles.* ¿Quiénes son los que llevan el nombre de Cristo y son enviados al fuego eterno con el diablo y sus ángeles, y a qué parte pertenecen esos con quienes no se mezcla Cristo, aunque lleven su nombre? Esto afirma Manés [59]: que aquellos a los que Cristo condena, no son de él [60]. Dice el apóstol Pablo: *La prudencia de la carne es enemiga de Dios, pues ella no está sometida ni puede estarlo a la ley de Dios.* Es lo que dice Manés: que si es enemiga de Dios, no pertenece a Dios; si, por el contrario, pertenece a Dios, él se creó un enemigo. Esto no es lo que afirma Manés. Dice también Pablo: *El Dios de este siglo cegó las mentes de los infieles para que no contemplasen el resplandor del evangelio de Cristo, que es imagen de Dios.* El mismo Pablo escribe también en otro lugar: *Me fue dado el aguijón de mi carne, el ángel de Satanás, que me abofetea día y noche. Por ello rogué al Señor que lo apartase de mí. Pero me dijo: Te basta mi gracia, pues la virtud se prueba en la debilidad.* He aquí lo que dijo el Apóstol, he aquí lo que dijo el evangelista. Manés afirma que es ajeno a Dios quien luchó contra él. Lo prueba ya el hecho de que Cristo ha sido crucificado, ya el que lo fueron todos los apóstoles por la ley de Dios. Dígame tu san-

fingitis? Si nihil ei nocere poterat, nulla fuit causa, quare partem suam naturae daemonum commisceret; si autem nocere ei poterat, non deum incorruptibilem colitis.

2. *Fel.* dixit: Manichaeus dicit duas esse naturas et modo inde culpatur, quia dixit duas esse, bonam et malam. Christus in euangelio duas dicit esse arbores: *Arbor bona numquam facit fructum malum, et arbor mala numquam facit fructum bonum* (Mt 7,17). Ecce duas naturas. Deinde in euangelio scriptum est: *Nonne bonum semen seminasti in agro? Vnde adparuerunt zizania? Hoc inimicus fecit* (Mt 13,27-28). Iste inimicus si non est extraneus a deo, probetur mihi; si ad deum pertinet inimicus iste, quale semen seminauit? Item in euangelio scriptum est Christo dicente, quia in nouissimis temporibus thronum in medio saeculo ponet et mittet angelos suos in orientem et occidentem, septentrionem et meridianum et congregabit omnes gentes ante se et separabit illos, sicut pastor separat agnos ab haedis. Et ut compendiue dicam, agnis dicet: *Ite in regnum, quod uobis paratum est ab origine mundi.* Haedis dicet, qui in sinistra parte sunt: *Recedite a me, qui operati estis iniquitatem;* nomen enim meum habuistis, sed opera non fecistis; *ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius* (Mt 25,31-41). **[830]** *(537)* Qui sunt, qui nomen Christi habent et mittuntur in ignem aeternum cum diabolo et angelis eius, et ad quam partem pertinent isti, quibus Christus non permiscetur, et nomen eius portant? Hoc enim Manichaeus dicit, quia quos Christus damnat, ipsius non sunt. Nam Paulus apostolus dicit: *Prudentia carnis inimica est deo; legi enim dei non est subiecta nec enim potest* (Rom 8,7). Hoc Manichaeus dicit, quia quae inimica est deo, ad deum non pertinet; si autem ad deum pertinet, ipse sibi inimicum fecit; hoc Manichaeus non dicit. Iterum Paulus dicit: *Deus saeculi huius excaecauit mentes infidelium ad non contemplandam claritatem euangelii Christi, qui est imago dei* (2 Cor 4,4). Ipse Paulus iterum dicit: *Datus est mihi stimulus carnis meae, angelus satanae, qui me colaphizat die ac nocte; propter quod dominum rogaui, ut discederet a me. Et dixit mihi: sufficit tibi gratia mea; nam uirtus in infirmitate probatur* (2 Cor 12,7-9). Ecce quid apostolus dixit, ecce quid euangelista. Cum Manichaeus hoc adserat, quia est extraneus a deo, qui contra deum bellauit —siue quia Christus crucifixus est, siue quia apostoli omnes propter dei mandatum— iste, qui eos crucifixit, cui

[56] Nótese la equiparación en autoridad de Manés y de Cristo: Manés dice... Cristo dice. Son las dos autoridades a que recurre Félix.

[57] El texto fue citado ya por Fortunato y por Fausto para apoyar el dualismo de las dos sustancias *(Fortun* 14.21; *Faust* IX 1 y XII 1). También los *Kephalaia* proceden de la misma manera (Keph. 2, vol.I, 16,23-23,13). A notar en el texto de Félix la inclusión del *numquam* para mostrar la radicalidad.

[58] Félix ha introducido esta frase suya dentro del texto de Mt, como si formara parte de él. Agustín protestará al comienzo de su próxima intervención.

[59] Félix, que antes había equiparado en autoridad a Manés y a Cristo, lo equipara aquí con Pablo. Por dos veces establece una comparación entre lo que dice Manés y lo que dice Pablo. Al mismo tiempo trata de demostrar ante un público cristiano que su doctrina no está en disconformidad con Pablo.

[60] Es decir, si hay condenación por parte de Cristo, hay dualismo radical, puesto que él no condena lo que es suyo.

tidad si pertenece a Dios quien los crucificó, aquel a quien no agrada la ley de Dios.

3. *Agustín:* Buscando apoyo para vuestras vanas palabras, quisiste mencionar las santas Escrituras, pero al no comprenderlas, os alejáis más y más de la verdad. Sin embargo, a pesar de todos los textos que mencionaste, algunos como realmente están escritos y otros alterados [61], nunca pudiste mostrar que Dios al querer repeler la naturaleza hostil que venía sobre sus reinos, a fin de obtener la quietud [62], mezcló una parte suya, que es lo mismo que él, con la naturaleza contraria de los demonios, e hizo que fuese aprisionada y mancillada por ellos. Esto es lo que se os objeta. Por ello, no hallando qué responder, citaste textos de las divinas Escrituras en los que se afirma que los pecadores no pertenecen a la vida bienaventurada, que Dios otorga a los buenos y fieles, y quisiste que se aceptaran como dos naturalezas, conforme a los delirios de Manés. La verdad dice que todas las cosas que vemos y las que no vemos, en cuanto subsisten en su naturaleza, han sido obra de Dios. Dice también que, entre ellas, la criatura racional, hecha también, recibió el libre albedrío, lo mismo en los ángeles que en los hombres. Si hubiese querido servir a Dios mediante ese libre albedrío, acomodándose a la voluntad y ley de Dios gozaría junto a él de la eterna felicidad; si, por el contrario, no hubiese querido someterse a su ley, antes bien, usando de ese poder, hubiese hecho su voluntad contrariando la de Dios,

mandatum dei non placet, hoc mihi dicat sanctitas tua, si ad deum pertinet.

3. *Aug.* dixit: Scripturas sanctas, quas non intellegendo longe a ueritate aberratis, commemorare uoluisti, uelut ex eis patrocinium adhibens uaniloquiis uestris. Inter omnia tamen, quae partim sicut uere scripta sunt, partim aliter quam scripta sunt commemorasti, nusquam ostendere potuisti, quia deus regnis suis hostilem naturam inminentem repellere uolens, ut habeat quietem, partem suam, quae hoc est quod ipse, naturae **[831]** contrariae daemonum miscens, colligari ab eis et contaminari fecerit. Hoc autem est, quod uobis obicitur. Vnde quid respondeas non inueniendo commemorasti diuinarum scripturarum capitula, ubi de peccatoribus dictum est, quia non pertinent ad beatam uitam, quam bonis et fidelibus donat deus, et has uelut duas naturas accipi uoluisti secundum deliramenta Manichaei. Veritas autem dicit omnia ista, quae uidemus et quae non uidemus, quae naturaliter subsistunt, a deo facta esse; in quibus rationalem creaturam etiam ipsam factam siue in angelis siue in hominibus accepisse liberum arbitrium: quo libero arbitrio si deo seruire uellet, secundum uoluntatem ac legem dei haberet apud eum aeternam felicitatem; si autem legi eius subdi noluisset, sed

[61] Véase la nota 58.
[62] Es decir, no porque temiera. Secundino dará otra solución: si no hubiera combatido, se habría hecho cómplice del mal (*Secund* 6).

se habría visto sometida al justo castigo, según la justicia de Dios. Esa omnipotencia de Dios se manifiesta en el creer todo, y esa justicia en el retribuir a los pecadores. He aquí que pruebo la existencia del libre albedrío, gracias al cual todo hombre peca si quiere y no peca si no quiere, no sólo con las divinas Escrituras, que no entendéis, sino incluso con las palabras de vuestro Manés [63]. Acorralado, ve el poder de la verdad contra la que había intentado hacer pensar en otra naturaleza no hecha por Dios, oponiéndose a Dios, no con la solidez de la verdad, sino con la vaciedad de la imaginación; con todo, para confesar la verdad acerca del libre albedrío, tuvo más fuerza en él la naturaleza humana en la que le hizo Dios, que la fábula sacrílega que él mismo se inventó.

4. Acerca del libre albedrío, escucha en primer lugar al mismo Señor, allí donde habla de los dos árboles que tú mismo has mencionado. Escúchale decir: *haced el árbol bueno y su fruto será bueno, o haced el árbol malo y su fruto será malo* [64]. Por tanto, al decir: «*Haced esto o haced aquello*», está indicando el poder, no la naturaleza. En efecto, nadie, sino Dios, puede hacer un árbol; pero cada cual tiene en su voluntad el elegir el bien y ser árbol bueno, o elegir el mal y ser árbol malo, no porque el mal que se elige tenga en sí mismo sustancia, sino porque Dios creó los seres jerarquizados

potestate sua usa contra eius fecisset imperium, secundum eius iustitiam poenae debitae subiaceret. Haec omnipotentia dei in creandis omnibus, haec iustitia in remunerandis peccatoribus. Ecce autem liberum arbitrium, atque inde quemque peccare, si uelit, non peccare, si nolit, non solum in diuinis scripturis, quas non intellegitis, sed etiam in uerbis ipsius Manichaei uestri probo. Circumclusus enim uidet potentiam ueritatis, contra quam conatus *(538)* fuerat aliam naturam, quam non fecit deus, inducere contra deum non solida ueritate, sed inani phantasmate; tamen ad confitendum uerum de libero arbitrio plus in eo ualuit natura humana, in qua eum deus effecit, quam fabula sacrilega, quam sibi ipse confinxit.

4. Audi ergo de libero arbitrio primo ipsum dominum, ubi duas arbores commemorat, quarum mentionem ipse fecisti, audi dicentem: *Aut facite arborem bonam et fructum eius bonum aut facite arborem malam et fructum eius malum* (Mt 12,33). Cum ergo dicit «aut hoc facite aut illud **[832]** facite», potestatem indicat, non naturam. Nemo enim nisi deus facere arborem potest; sed habet unusquisque in uoluntate aut eligere, quae bona sunt, et esse arbor bona, aut eligere, quae mala sunt, et esse arbor mala, non quia mala ipsa, quae eliguntur, aliquam habent in se ipsis substantiam, sed quia deus omnia, quae condidit,

[63] La existencia del libre albedrío es uno de los temas más frecuentemente tratados en los escritos antimaniqueos. Véanse *Fortun* 15.17.20.22.25; FE II 3.4.5.6.8.12.16.18.19; *Contra Secund* 20.
[64] El texto ya lo utilizó con la misma finalidad en *Fortun* 22, también con la misma variante textual *facite* (haced) que servía bien a sus intereses.

y los distinguió según sus especies, como lo celeste y lo terrestre, lo inmortal y lo mortal, y creó buenas todas las cosas, según su género. Colocó al alma dotada de libre albedrío por debajo de sí mismo y por encima de todas las demás cosas, de tal modo que si servía a quien le era superior, tendría dominio sobre lo inferior a ella; si, por el contrario, ofendía a su superior, experimentaría el castigo de parte de su inferior. Por tanto, al decir «o haced esto o haced aquello», el Señor muestra que tenía en su poder el hacer ese algo, estando él seguro y cierto en sí en cuanto Dios; mostró que si elegían el bien, recibirían su premio, y si elegían el mal, experimentarían su castigo. Dios, sin embargo, es siempre justo, tanto cuando premia como cuando condena.

5. Escucha ya cómo el mismo Manés tan extraviado, tan soberbio que, introduciendo otra naturaleza, se hizo igual a Dios y rebajó a Dios hasta sí mismo [65], confesó, sin embargo, el libre albedrío. En vuestro *Tesoro,* libro al que habéis dado tal nombre para engañar a los hombres, habla de la siguiente manera, como también tú conoces: «Aquellos que por su negligencia no permitiesen en absoluto ser purificados de la mancha de los mencionados espíritus, y apenas obedeciesen a los mandatos divinos en su totalidad, y no quisieran guardar plenamente la ley que les fue dada por su liberador, ni se gobernasen como convenía», etc. [66] Ves cómo en estas palabras confirma la existencia del libre albedrío incluso quien habla sin saber lo que dice. Pues quien no quiere guardar la ley, tiene en su poder el hacerlo, si quiere. No dijo: «No pudieren», sino «No quisieren». El hecho de no querer guardar la ley no es resultado de una coacción por parte de la raza de las tinieblas; pues si son coaccionados, no es que no quieran, sino que no pueden; si, por el contrario, no quieren, no son coaccionados para que no lo hagan, sino que no lo quieren por su propia voluntad. El no querer que está en su voluntad es pecado ciertamente, sin que proceda de alguna necesidad debida a la raza de las tinieblas. Y a partir de ahí ves de dónde proceden todas las culpas, de dónde la sanción de las culpas y de dónde el reparto de los castigos.

6. Esto lo tenéis también en las Escrituras apócrifas, no admitidas por el canon católico, pero que para vosotros, sin embargo, son tanto más gratas cuanto que se hallan excluidas de aquél [67]. De ellas voy a citar algo cuya autoridad a mí no me obliga, pero que a ti te dejará convicto. En los Hechos escritos por Leucio, quien los compuso cual si fuesen Hechos de los apóstoles, hallas escrito: «En efecto, las especiosas imaginaciones, la ostentación fingida y la coacción de las cosas visibles no proceden ciertamente de la propia naturaleza, sino de aquel hombre que por sí mismo se hizo peor al dejarse seducir» [68]. Considera cómo aquí no sólo dijo: por sí mismo, sino también: «al dejarse seducir». El seductor del hombre fue el

gradibus suis condidit generibusque distinxit, caelestia atque terrena, inmortalia atque mortalia et omnia bona in suo quodque genere condidit, animam habentem liberum arbitrium sub se ipso et supra cetera collocauit: ut si seruiret superiori, dominaretur inferiori; si autem offenderet superiorem, poenam ex inferiore sentiret. Hoc ergo dominus dicens, «aut facite illud aut facite illud» ostendit esse in potestate quid facerent, ipse securus et certus in se tamquam deus, et quia si bonum eligerent, praemium eius acciperent, si malum eligerent, poenam eius sentirent; semper autem ille iustus est aut remunerator aut damnator.

5. Audi ergo iam, quemadmodum Manichaeus ipse tam peruersus, tam superbus, ut aliam introducens naturam se aequalem deo faceret, deum ad se ipsum deponeret, confessus sit tamen esse liberum arbitrium. In Thesauro uestro, cui tale nomen ad decipiendos homines indidistis, certe sic loquitur, quod et tu ipse cognoscis: «Hi uero, qui neglegentia sua a labe praedictorum spirituum purgari se minime permiserint mandatisque diuinis ex integro parum obtemperauerint legemque sibi a suo liberatore datam seruare plenius noluerint neque ut decebat sese gubernauerint» et cetera. Vides in his uerbis confirmatum esse etiam a nesciente quid loqueretur liberum arbitrium. Qui enim seruare legem non uult, in potestate est eius, si uelit. Non enim dixit: non potuerint, sed: «Noluerint». Hoc certe quod nolunt seruare legem, non a gente tenebrarum coguntur; **[833]** si enim coguntur, non nolunt, sed non possunt; si autem nolunt, non utique coguntur, ut non faciant, sed uoluntate sua nolunt. Hoc ergo, quod in eorum uoluntate est, ut nolint, peccatum est certe sine aliqua necessitate gentis tenebrarum; hoc agnosce esse peccatum sine necessitate gentis tenebrarum. Et inde uides, unde ueniant omnes culpae, unde merita culparum, unde distributiones poenarum.

6. Habetis etiam hoc in scripturis *(539)* apocryphis, quas canon quidem catholicus non admittit, uobis autem tanto gratiores sunt, quanto a catholico canone secluduntur. Aliquid etiam inde commemorem, cuius ego auctoritate non teneor, sed tu conuinceris. In Actibus conscriptis a Leutio, quos tamquam actus apostolorum scribit, habes ita positum: «Etenim speciosa figmenta et ostentatio simulata et coactio uisibilium nec quidem ex propria natura procedunt, sed ex eo homine, qui per se ipsum deterior factus est per seductionem». Vide quemadmodum hic et «per se ipsum» dixit et «per seductionem». Fuit enim seductor

[65] Manés se pone al nivel de Dios al «crear» la segunda naturaleza; Dios se rebaja al nivel de Manés en cuanto que la sustancia divina sufre el mal.

[66] El texto es conocido también en sus dimensiones exactas por Evodio *(La fe de los maniqueos* 5). Otro texto del *Tesoro* nos lo conservó Agustín en *Naturaleza* 44.

[67] Sobre las Escrituras apócrifas admitidas por los maniqueos, véase Introducción general, p.45.

[68] El texto lo cita también Evodio *(La fe...* 5).

diablo, quien no fue pecador por naturaleza, sino el primer pecador por propia voluntad. Mas como estaba en poder del hombre el no consentir al seductor, por eso se escribió: «por sí mismo», y: «por dejarse seducir». Así, en las palabras por sí mismo has de entender el libre albedrío, y en estas otras: «por dejarse seducir», has de pensar en el diablo, no opresor de quien no quiso consentir, sino tentador de quien quiso dar su asentimiento.

7. En consecuencia, dado que yo he respondido y, en cuanto pude, he probado que lo que está escrito en los libros santos acerca de los pecadores y los justos no concierne a la diversidad de naturalezas, sino a la distinción de los méritos, respecto a los cuales la naturaleza no origina su necesidad, sino que es la voluntad la que origina la culpa, responde tú a lo que te he preguntado: Si nada podía dañar a Dios, ¿por qué mezcló con los demonios una parte suya, su sustancia, lo mismo que es él, para que resultase mancillada y encadenada? Esto no lo puedes hallar en ninguna Escritura canónica; si, en cambio, podía dañarle, no adoráis a un Dios incorruptible del que dice el Apóstol: *Al rey de los siglos, inmortal, invisible, incorruptible, al solo Dios honor y gloria por los siglos de los siglos.* Finalmente dice también: *Dios habita una luz inaccesible.* ¿Acaso no tienen acceso a esa luz los santos de quienes está escrito: *Acercaos a él y seréis iluminados?* ¿Acaso no tienen acceso a esa luz los santos de quienes se dice:

hominis diabolus, non natura peccator, sed prior uoluntate peccator. Sed quia erat in hominis potestate seductori non consentire, ideo positum est et «per se ipsum» et «per seductionem», ut in eo, quod positum est «per se ipsum», liberum arbitrium, in eo uero, quod positum est «per seductionem», intellegas diabolum, non obpressorem inuiti, sed tentatorem uolentis.

7. Proinde, quia ego respondi et, quantum potui, probaui ea, quae scripta sunt in libris sanctis de peccatoribus et de iustis non ad diuersitatem naturarum, sed ad distinctionem meritorum pertinere, in quibus meritis non necessitatem natura facit, sed uoluntas culpam, responde tu ad illud, quod iam interrogaui: si deo nocere nihil poterat, quare partem suam, **[834]** substantiam suam, hoc quod ipse est, polluendam et ligandam daemonibus miscuerit, quod in nulla diuina scriptura canonica potueris inuenire; si autem nocere ei poterat, non deum incorruptibilem colitis, de quo apostolus dicit: *Regi autem saeculorum inmortali, inuisibili, incorruptibili, soli deo honor et gloria in saecula saeculorum* (1 Tim 1,17). Denique item dicit: *Deus habitat lucem inaccessibilem* (1 Tim 6,16). Numquid ad illam lucem non accedunt sancti, de quibus scriptum est: *Accedite ad eum et inluminanimi?* (Ps 33,6). Numquid ad illam lucem non accedunt sancti, de quibus dicitur: *Beati mundo corde, quoniam ipsi deum uidebunt?* (Mt 5,8). Sed quia non ad eam

Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios? Mas como no tiene acceso a ella sino aquel a quien Dios se lo conceda, por eso es inaccesible por sí misma. No tiene, pues, acceso a ella nadie si Dios no quiere que lo tenga. Lo tendrá, en cambio, aquel a quien se lo conceda. ¿Cómo, pues, podía aquella raza de las tinieblas tener acceso a la morada de Dios, en que se halla la luz inaccesible a la que no tiene acceso nadie más que aquel a quien Dios se lo conceda? O, si había recibido de Dios el don de acceder a ella, no se lo hubiese dado para que atacase a su reino, y nada tendría que temer. Si, al contrario, no le había otorgado el don de poder acceder, y se encontraba seguro en su reino habitando en la luz inaccesible, ¿qué podía temer de la raza de las tinieblas para mezclarla con una parte de sí, sustancia suya, lo que él mismo es, que quedaría apresada, oprimida y mancillada? Situación esta en la que no sólo quedaría miserablemente prisionera, sino que además sería vergonzosamente purificada. Respecto a su purificación, decís algo que es impío escuchar, pero que no podemos callar a fin de confundiros y tal vez salvaros; para que tenga lugar esa purificación de la parte de Dios de esa mezcla, afirmáis que en la nave [69] de luz, como llamáis al sol, injuriando al creador del sol y al sol mismo, del que decís que fue hecho como lugar en que se celebrasen tan enormes torpezas; afirmáis, pues, que Dios, colocado en él, convierte sus fuerzas *(virtutes)* en machos para excitar la concupiscencia de las hembras de los demonios y a ellos los convierte a su vez en hembras para excitar la de los demonios machos. De esta forma cuando excitan en los demonios el deseo, encendido y

potest accedere, nisi cui deus ipse donauerit. Vt accedat, ideo per se ipsam inaccessibilis est. Nemo enim potest ad eam accedere, quem deus noluerit, ut accedat; cui autem donauerit, ipse accedet. Quomodo ergo poterat illa gens tenebrarum ad habitationem dei accedere, ubi est inaccessibilis lux, quo non accedit, nisi cui deus donauerit? Aut si donum acceperat a deo, ut accederet, ad expugnandum regnum dei non daret et non timeret. Si autem donum tale non dederat, ut posset accedere, securus in suo regno erat habitans inaccessibilem lucem, quid poterat de tenebrarum gente metuere, ut ei misceret partem suam, substantiam suam, hoc quod ipse est, ligandam, premendam, contaminandam. Vbi non solum miserabiliter teneretur, sed etiam turpiter purgaretur? Vt enim purgetur inde, dicitis —quod audire nefas est, sed ad uos confun*(540)*dendos et forte saluandos tacere non possumus— ut purgetur inde pars dei, dicitis in naue lucis, quam solem appellatis, facientes iniuriam creatori solis et ipsi soli, quem sic dicitis factum, ubi tanta turpitudo celebretur; dicitis enim **[835]** illic positum deum uirtutes suas conuertere in masculos ad inritandum concupiscentias daemonum feminarum et eosdem rursus conuertere in feminas ad inritandum concupiscentias daemonum masculorum, ut cum daemoniis iniciunt libidinem accensis in

[69] El sol es designado como nave también en *Faust* XX 6.11.12.20; *Naturaleza* 46.

dirigido hacia las formas inventadas por Dios, se relajan sus miembros y así se evade la parte de Dios que se hallaba encadenada en ellos [70]. Tan gran oprobio, tan gran sacrilegio habéis osado creer y no dudáis predicarlo. Este es el medio de vuestra doctrina. Y el fin, ¿cuál es? ¿Qué otro, sino que Dios no pudo purificar todo? Y como no pudo, afirmáis que él hará una como cobertura para la raza de las tinieblas [71], para que allí encuentre la condenación eterna [72] lo que no pudo ser purificado y nada hizo por su propia voluntad. Así resulta que vuestro Dios, no real, sino ficción, no presente en algún lugar, sino imaginado en vuestro corazón, mezcla una parte suya infelizmente, la purifica vergonzosamente y la condena cruelmente [73]. Responde, pues, a esto y comienza por lo que dije: ¿Por qué mezcló Dios una parte de sí a lo que en nada podía dañarle? O, si podía, ¿cómo es incorruptible?

8. *Félix:* Acusas a Manés de cruel por haber dicho eso; ¿qué afirmaremos de Cristo que dijo: *Id al fuego eterno?* [74]

Agustín: Eso lo dijo a los pecadores.

Félix: ¿Por qué no se han purificado esos pecadores?

Agustín: Porque no quisieron.

Félix: ¿Dijiste: «porque no quisieron»?

formas confictas a deo, relaxentur membra eorum, et sic euadat pars dei, quae ibi fuerit colligata. Hoc tantum obprobrium, hoc tantum sacrilegium credere ausi estis et praedicare non dubitatis. Haec sunt media doctrinae uestrae. Finis uero quis est? Quis, nisi quia non potuit deus totum purgare? Et quia non potuit, facturum eum dicitis uelut tectorium genti tenebrarum, ut ibi in aeternum damnetur, quod purgari non potuit et nihil sua sponte commisit. Ita fit, ut deus uester, non uerus, sed fictus, non alicubi constitutus, sed in corde uestro imaginatus, partem suam misceat infeliciter, purget turpiter, damnet crudeliter. Ad haec ergo responde et incipe ab illo, quod dixi: quare deus miscuit istam partem suam, cui nihil nocere poterat? aut si potuit, quomodo sit incorruptibilis.

8. *Fel.* dixit: Crudelem adseritis Manichaeum haec dicentem; de Christo quid dicimus, qui dixit: *Ite in ignem aeternum?* (Mt 25,41).

Aug. dixit: Peccatoribus hoc dixit.

Fel. dixit: Isti peccatores quare non purgati sunt?

Aug. dixit: Quia noluerunt.

Fel. dixit: Quia noluerunt, hoc dixisti?

[70] Al respecto, véase Introducción general, p.52.

[71] Véase la Escatología maniquea en Introducción general, p.73ss y 148ss.

[72] La afirmación de que tal condenación es eterna sólo se encuentra en boca de Agustín, nunca en boca de un maniqueo.

[73] Tres adjetivos que califican negativamente cada uno de los tres tiempos de la dogmática maniquea.

[74] Agustín había acusado al Dios maniqueo de ser cruel al condenar eternamente a una parte de sí mismo. Toda la intervención de Félix es un argumento *ad hominem*, es decir, trata de mostrar que más cruel es Cristo desde las posiciones católicas, puesto que condena a algo que procede de él, que no el Dios maniqueo que condena a algo extraño a su ser, perteneciente al reino del mal. Por otra parte, si Cristo vino a salvar a los pecadores y algunos se condenan es que ha fracasado.

Agustín: Eso dije: «porque no quisieron».

Félix: ¿Por qué no quisieron? ¿Hay alguien que no quiera ser curado? ¿Hay alguien que no quiera ser purificado, iluminado? ¿Qué enfermo hay que no quiera alcanzar la salud? Si es cruel lo que dice Manés: que una parte de Dios que no pudo purificarse está ligada a un globo, ¿no es cruel que Cristo que había dicho: Yo he venido por los pecadores, envíe ahora al fuego eterno a aquellos que llevaron su nombre? Pero creo que no pudieron cumplir sus mandatos. Si lo primero es cruel, más cruel es esto; si es cruel que Dios no haya podido purificarlos y los haya ligado a un globo, más cruel parece todavía el que Cristo no haya podido purificarlos y los envíe al fuego eterno. Expóngame tu santidad lo que piensa sobre esta crueldad.

Agustín: Si hubieras comprendido lo que yo dije, o confesaras haberlo entendido —pues al no tener qué responder fingiste no haber entendido lo que está claro— no hubieses dicho esas cosas. Ya he dicho y probado por las Escrituras divinas que existe el libre albedrío; que Dios es el justo juez del libre albedrío, que remunera a los fieles y a los que se someten a él y quieren ser sanados, y condena a los soberbios e impíos. Por tanto, como vino a sanar a los pecadores, sana en verdad a los que confiesan sus pecados, sana a los que se arrepienten. Mas nadie se arrepiente del pecado de otro; al contrario, si el arrepentimiento es justo y veraz —razón por la que dice el mismo Señor: *No vine a llamar a los justos, sino a los pecado-*

Aug. dixit: Hoc dixi, quia noluerunt.

Fel. dixit: Quare noluerunt? Est, qui non uult curari? Est, qui non uult purgari? Est, qui non uult inluminari? Quis infirmus est, qui non uult ad sanitatem uenire? Si crudele est, quod Manichaeus dicit, quia aliqua pars dei, quae se **[836]** purgare non potuit, in globo ligata est, hoc crudele non est, ut Christus, qui dixit: ego propter peccatores ueni, modo ad ignem aeternum illos mittat, cuius nomen portauerunt? Sed mandata, credo, non potuerunt conplere. Si hoc crudele est, crudelius est et illud; si illud crudelius est, quia deus illos non potuit purgare et globo ligauit, et id crudelius uidetur esse, quod Christus non potuit purgare, ad ignem aeternum mittere. Hoc mihi sanctitas tua exponat de ipsa crudelitate.

Aug. dixit: Si ea, quae iam dixi, uel intellexisses uel te intellegere fatereris —fortassis enim non habendo quod dicas finxisti te non intellegere, quod apertum est— ista non diceres. Iam enim diximus et probauimus per diuinas scripturas esse liberum arbitrium; deum autem liberi arbitrii iustum iudicem, remuneratorem fidelium eique se subicientium et uolentium se sanari, damnatorem autem superborum et inpiorum. Quia ergo ad peccatores sanandos uenit, sanat utique peccata confessos, sanat paenitentes; neminem autem paenitet, cum alius peccauit, sed si est paenitentia iusta et uerax, unde et ipse dominus *(541)* dicit: *Non*

res para que se arrepientan— el arrepentimiento mismo indica que no es de otra naturaleza, sino de nuestra voluntad, si es que tal vez hemos pecado. En efecto, si se arrepiente uno del pecado de otro, este arrepentimiento no es de sabios, sino de dementes. Pero, según vosotros, no existen pecadores, pues la raza de las tinieblas no peca porque obra conforme a su naturaleza; la naturaleza de la luz no peca porque lo que hace, lo hace forzada. No hallas, pues, ningún pecado que Dios tenga que condenar; no hallas ningún pecado que pueda ser sanado con el arrepentimiento. Ahora bien, si hay arrepentimiento, hay culpa también; si hay culpa hay igualmente voluntad; si hay voluntad en el pecado, no hay naturaleza que coaccione [75]. Pero, si sufren alguna debilidad los que no pueden realizar lo que desean —razón por la que dice el Apóstol: *Veo otra ley en mis miembros que se opone a la ley de mi mente y me cautiva en la ley del pecado que reside en mis miembros*— está claro que ella no es propagación del primer pecado y de la mala costumbre. Hoy los hombres se crean la costumbre por su libre voluntad; pero una vez que se la han creado no la vencen fácilmente. Ellos personalmente son los causantes de que una ley opuesta a ellos mismos habite en sus miembros [76]. Mas los que conciben el temor de Dios y por su libre albedrío se someten para que los sane el médico extraordinario, e igual que buen sanador misericordioso creador, quedan sanados por la humildad de la confesión y la penitencia. En cambio, los soberbios, o bien proclamándose justos o bien afirmando que no son ellos los que pecan, sino que algo distinto peca en ellos y otra naturaleza se sirve de ellos para pecar, se vuelven incurables por su misma soberbia y experimentan el justo castigo de Dios, quien resiste a los soberbios a la vez que da su gracia a los humildes. No son indignas de Dios estas palabras: *Id al fuego eterno,* dirigidas a quienes rechazaron por su libre albedrío su misericordia, ni estas otras: *Venid, benditos de mi Padre, recibid el reino,* dirigidas a quienes por el libre albedrío aceptaron la fe, confesaron los propios pecados, hicieron penitencia, sintieron desagrado de sí mismos por lo que fueron y mostraron su agrado a Dios por cómo les había hecho. Tú, por tanto, responde de una vez a lo que te pregunté. Es hora de que lo consiga de ti, para no perder tiempo. Si nada podía dañar a Dios, ¿por qué nos envió aquí? Si algo podía dañarle, Dios no es incorruptible.

9. *Félix:* Si nada podía causar daño a Dios, ¿por qué envió aquí a su Hijo?

Agustín: Considera cómo no haces más que preguntar, sin querer responder a lo que se te pregunta a ti. Escucha la respuesta a lo que preguntaste, pero no olvides que tú no respondes a mis preguntas, mientras yo sí a las tuyas. Nada puede dañar a Dios; no obstante, envió su Hijo, para que se revistiese de carne, se manifestase a los hombres, sanase a los pecadores, padeciese por nosotros en la carne que tomó por nosotros. En efecto, en su naturaleza no podía sufrir nada, puesto

ueni uocare iustos, sed peccatores in paenitentiam **(Mt 9,13),** ipsa paenitentia indicat non alienae esse naturae, sed uoluntatis nostrae, si quid forte peccamus. Nam si alio peccante alium paenitet, non est ista prudens, sed insana paenitentia. Secundum uos autem nulla peccata sunt. Gens enim tenebrarum non peccat, quia suam naturam facit; natura lucis non peccat, quia quod facit, facere cogitur. Nullum ergo inuenis peccatum, quod damnet deus, nullum inuenis peccatum, quod paenitentia possit sanari. Si autem paenitentia est, et culpa est; si culpa est, et uoluntas est; si uoluntas est in peccando, natura non est, quae cogat. Sed si quid infirmitatis patiuntur, qui non possunt inplere, quod uolunt —unde apostolus dicit: *Video aliam legem* **[837]** *in membris meis repugnantem legi mentis meae et captiuantem me in legem peccati, quae est in membris meis* (Rom 7,23)— manifestum est hoc uenisse de traduce primi peccati Adam et de consuetudine mala. Nam hodieque libera uoluntate faciunt homines consuetudinem, quam cum fecerint, facile superare non possunt; ipsi ergo sibi de se ipsis fecerunt, quod contra eos lex habitet in membris eorum. Sed qui concipiunt timorem dei et per liberum arbitrium subdunt se sanandos optimo medico et sicut bono curatori, ita et misericordi creatori, per humilitatem confessionis et paenitentiae sanantur. Superbi uero dicentes se iustos aut dicendo, quia non peccant ipsi, sed aliud in illis peccat et alia natura de illis peccat, per ipsam superbiam suam et insanabiles fiunt et experiuntur iustum iudicium dei, qui superbis resistit, humilibus autem dat gratiam (cf. Iac 4,6). Non est ergo indignum, ut deus dicat: *Ite in ignem aeternum* eis, qui eius misericordiam per liberum arbitrium respuerunt, et dicat: *Venite, benedicti patris mei, percipite regnum* (Mt 25,41ss.) eis, qui per liberum arbitrium fidem eius susceperunt, peccata sua confessi sunt, paenitentiam egerunt, displicuerunt sibi, quales fuerunt et quales per eum facti sunt, illi placuerunt. Tu ergo iam ad hoc, quod interrogaui, responde —sed impetrem a te, ne moras superfluas faciamus—: si deo nocere nihil poterat, quare huc nos misit? Si nocere poterat, non est incorruptibilis deus.

9. *Fel.* dixit: Si deo nocere nihil poterat, quare huc misit filium suum?

Aug. dixit: Vide, quemadmodum semper interrogas et ad interrogata respondere non uis. Audi, quod interrogasti, memento tamen te ad ea, quae dico, non respondere, me autem **[838]** respondere. Deo nocere nihil potest; sed filium suum misit, ut carne indueretur et hominibus adpareret, peccatores sanaret, in ipsa carne pateretur pro nobis, quam sumpsit ex nobis. In sua quippe natura pati nihil poterat, quia *in*

[75] Véase *Fortun* 21.
[76] Véase *Fortun* 22.

que *en el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios.* En esta naturaleza nada podía sufrir, dado que *la Palabra era Dios.* Mas, para poder sufrir por nosotros, *la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros.* La Palabra se hizo carne asumiendo la carne, no transformándose en carne; asumió la humanidad, sin perder la divinidad. Y así él mismo era Dios y hombre; en la naturaleza divina era igual al Padre, en la naturaleza humana se hizo mortal en nosotros, por nosotros, de nosotros, permaneciendo en lo que era y asumiendo lo que no era para liberar lo que había hecho, no lo que era. La pasión de Cristo, pues, no se debe a indigencia, sino a misericordia. Nos dio un ejemplo de paciencia a nosotros, desde nosotros, es decir, al hombre desde el hombre, a la carne desde la carne. El no se deterioró en aquella carne, antes bien la carne mejoró en él. En cambio, una parte de vuestro Dios, sin haber asumido carne alguna que le posibilitase el padecer, pues no se hallaba en la raza de las tinieblas, descendió en modo tal que fue apresada, atada, mancillada y purificada con una purificación más vergonzosa que la atadura. Ya indiqué el modo como se efectuaba esa purificación [77]. Cuanto más indignas son de Dios todas estas cosas, tanto son más fáciles de entender, puesto que nada de eso cuadra con la naturaleza de Dios. ¡Lejos de un alma piadosa y fiel creer de Dios, del Dios bueno y verdadero, cosas tales como las que vosotros creéis, que no las habéis hallado, sino que las habéis inventado! Responde ya de una vez: «Si nada podía causar

principio erat uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum (Io 1,1). In hac natura, quia *deus* erat *uerbum,* pati nihil ille poterat. Vt autem pati pro nobis posset, *(542) uerbum caro factum est et habitauit in nobis* (Io 1,14). *Verbum caro factum est* adsumendo carnem, non mutatum in carnem; adsumpsit enim humanitatem, non amisit diuinitatem. Itaque idem deus et idem homo in natura dei aequalis patri, in natura hominis factus mortalis, in nobis, pro nobis, de nobis, manens quod erat, suscipiens quod non erat, ut liberaret quod fecerat, non quod erat. Non est ergo passio Christi ex indigentia, sed ex misericordia. Praebuit enim exemplum patientiae nobis de nobis, id est homini de homine, carni de carne; non tamen in illa carne ipse deterior factus, sed caro in illo melior facta est. Pars uero dei uestri nulla carne adsumpta —non enim erat in gente tenebrarum, pro quo pateretur— descendit, ut teneretur, ligaretur, pollueretur et turpius quam ligabatur purgaretur. Iam enim de purgatione eius dixi. Haec omnia quanto indigniora sunt, tanto utique faciliora ad intellegendum, quoniam in naturam dei ista non cadunt. Et absit a pio animo et fideli talia de deo credere, deo bono, deo uero, qualia uos creditis, non quem inuenistis, sed quem finxistis. Responde iam nunc: si deo nocere nihil poterat, pura

[77] Véase *Félix* II 7.

daño a Dios, ¿por qué fue enviada aquí, según vuestro hablar insensato? Aquella sustancia pura no había asumido en sí carne alguna en que padecer; si tenía que padecer algo, no podía ser en carne puesto que no la había recibido.

10. *Félix:* Si nada contrario a él podía dañar a Dios y ninguna naturaleza adversa podría acarrear daño a Cristo, ¿a qué naturaleza vino a liberar Cristo? Tú, en efecto, afirmas que él vino para liberarnos. Por tanto, estuvimos en cautividad. Si nos hallábamos en cautividad y Cristo vino para librarnos de ella, quien nos tenía prisioneros era extraño a Dios o una fuerza de Dios. Si quien nos tenía prisioneros era una fuerza de Dios, ¿para qué enviaba a Cristo quien nos tenía prisioneros? Si estaba en su poder el dejarnos en libertad cuando quisiera, ¿con qué finalidad es crucificado Cristo? [78] ¿Por qué le crucificaron? Si es una fuerza de Dios, ningún daño nos acarreaba. Si era una fuerza de Dios no estuvimos en su poder como cautivos, sino como en compañía de nuestro príncipe [79], como un hijo con sus padres, no como romanos con los bárbaros. Dado que estábamos acompañados de la fuerza de Dios, no convenía que Dios enviase a su hijo, si se mantiene que vino como liberador. Si parece, pues, que nosotros estábamos en compañía de la fuerza de Dios, el Apóstol dijo: *Cristo nos libró de la maldición de la ley, puesto que está escrito: Mal-*

illa substantia ipsius nulla carne adsumpta in se passura, si quid passura erat, non in carne quam non susceperat, quare huc missa est secundum uestra uaniloquia?

10. *Fel.* dixit: Si nihil poterat noceri deo a parte aduersa et Christo nihil poterat noceri ab aduersa natura, ad quam **[839]** uenit Christus, ut eam liberaret? Quia, ut dicis, propter libertatem nostram uenit. Ergo in captiuitate fuimus. Si in captiuitate tenebamur et propterea Christus uenit, ut nos liberaret de captiuitate, qui nos tenebat, extraneus a deo erat aut uirtus dei. Si dei uirtus erat, qui nos tenebat, utquid Christum mittebat ille, qui nos tenebat? Si in ipsius arbitrio erat, quando uellet dimittere, utquid Christus crucifigitur? Neminem ergo latet Christum crucifixum. Quid illum crucifixerunt? Si dei uirtus est, nihil nobis nocebat. Si dei uirtus erat, non fuimus capti apud illum, sed quasi nos cum nostro principe, quasi filius cum parentibus, non autem Romani cum barbaris. Non oportebat ergo, quia cum uirtute dei constituti eramus, deum filium suum mittere, ut dicatur, quia liberator noster uenit. Si paret ergo nos cum uirtute dei constitutos esse, apostolus dixit: *Christus nos liberauit de maledicto legis, quia scriptum est: maledictus omnis,*

[78] Los maniqueos, que no hablan nunca del nacimiento de Cristo, no tienen dificultad en hablar de su crucifixión, a pesar de su docetismo. La interpretación no es idéntica a la católica, sino que se comprende desde la figura del Jesús *patibilis* (véase Introducción general, p.55 nota 81). Nótese también el presente: «es crucificado».

[79] Suponemos que se refiere al jefe supremo de la secta (*Herejías* 46).

dito todo el que cuelga de un madero[80]. Son palabras del Apóstol: Si ese que maldice a todo el que cuelga de un madero es una fuerza *(virtus)* de Dios —pues Cristo pendió del madero e igualmente todos sus apóstoles[81], que fueron clavados en él por fidelidad a sus mandamientos—, ¿quién es, entonces, ese que maldice a todo el que pende de un madero?

11. *Agustín:* Aquellos a quienes Cristo rescató del diablo, estaban bajo el poder de éste por su propio consentimiento y se hallaban en tal situación por justo castigo de Dios. Libremente habían consentido a la seducción del diablo. Igual que el hombre tuvo en su poder dar su consentimiento al diablo, acabando cautivo de él, así también el diablo, cuando era ángel, tuvo en su poder el pecar, y acabó deteriorado. El ángel que pecó por su libre albedrío persuadió al pecado al hombre dotado también de él, de modo que como el diablo no hubiese pecado si no hubiese querido, tampoco el hombre hubiese consentido si no hubiese querido. El estaba prisionero de aquel a quien había dado su consentimiento, no porque el diablo pudiera algo, sino que fue justo castigo de Dios el entregar en poder del diablo a un hombre que despreció el poder de Dios sobre sí y no quiso obedecer a su ley. Así halló Cristo a los pecadores: bajo el poder del pecado, dado que el pecado está ligado al libre albedrío. Habiendo encontrado, pues, a los pecadores bajo el pecado, Cristo rescató del poder del soberbio

qui pendet in ligno (Gal 3,13; Deut 21,23). Hoc enim apostolus dicit. Si iste, qui maledicit omnes, qui pendent in ligno, dei uirtus est —Christus enim pependit in ligno et apostoli ipsius omnes, qui addicti sunt pro ipsius praecepto— quis est iste ergo, qui maledicit omnem, qui pendet in ligno?

11. *Aug.* dixit: Quos Christus redemit a diabolo, per consensionem suam tenebantur a diabolo et in eius condicione constituti erant per iustum *(543)* dei iudicium, cui seducenti consenserant per liberum arbitrium. Sicut autem in hominis potestate fuit diabolo consentire, ut captiuaretur, sic in ipsius diaboli potestate fuit, cum angelus esset, peccare, ut in deterius mutaretur. Peccator ergo angelus per liberum arbitrium suasit peccatum homini habenti liberum arbitrium, ut diabolus, si noluisset, non peccasset et homo, si noluisset, non con**[840]**sensisset. Cum autem iam ab illo, cui consenserat, teneretur, non quia diabolus aliquid potuit, sed quia dei iustum iudicium fuit dare in potestatem diaboli hominem, qui contempsit super se potestatem dei et eius legi obtemperare noluit: quia ergo sic inuenit Christus peccatores sub peccato, cum sit peccatum in libero arbitrio, inueniens peccatores sub peccato redemit confitentes a superbiente. Quod autem in lege positum

[80] Nótese que de la mitad del texto ha suprimido el inciso: «Cristo se hizo maldición por nosotros». Pero el texto había sido citado ya íntegro por Fausto *(Faust* XIV 1).

[81] Esa «crucifixión» de los apóstoles es su vivir en la carne.

a los que le confesaban. Las palabras de la ley: *Maldito todo el que cuelga de un madero,* a las que se refieren estas otras del Apóstol: *Cristo nos redimió de la maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros, pues está escrito: Maldito todo el que cuelga de un madero,* no significan un reproche a la ley, sino que encarecen la misericordia del Señor. Adán había pecado y toda aquella masa y propagación a partir del pecado estaba maldita. Pero el Señor quiso asumir la carne de esa masa para que la obra de la gracia deshiciese la muerte, mediante la asunción de la mortalidad que procedía del castigo. Por eso dice la ley: *Maldito todo el que pende del madero.* La muerte misma pendía del madero, muerte que procedía de la maldición. Por tanto, igual que recibiendo la muerte dio muerte a la muerte, así también recibiendo la maldición deshizo la maldición. Por eso dice también el Apóstol: *Sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado juntamente con él en la cruz,* puesto que se dignó tomar la carne mortal de nuestro hombre viejo, es decir, de la suerte de la muerte originada como recompensa del pecado, tomó de la virgen María la carne mortal en que dejarnos un ejemplo de pasión y resurrección —el de la pasión para afianzar la paciencia, el de la resurrección para despertar la esperanza—, a fin de mostrarnos en la carne que tomó de nuestra carne mortal las dos vidas, una fatigosa, otra dichosa; una fatigosa que debemos tolerar, otra dichosa que debemos esperar. El tener que tolerar la fatigosa es consecuencia de nuestro pecado; Cristo, en cambio, la mostró en

est: *Maledictus omnis, qui pendet in ligno,* unde apostolus dicit: *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum; scriptum est enim: maledictus omnis, qui pendet in ligno,* non legem reprehendit, sed misericordiam domini commendauit. Quia enim Adam peccauerat et omnis illa massa et propago peccati maledicta erat, dominus autem carnem de ipsa massa suscipere uoluit, ut suscipiendo mortalitatem, quae de poena uenerat, solueret mortem, quod de gratia ueniebat, ideo dicit lex: *Maledictus omnis, qui pendet in ligno.* Mors enim ipsa pendebat in ligno, quae mors de maledicto ueniebat. Quomodo ergo suscipiendo mortem interfecit mortem, sic suscipiendo maledictum soluit maledictum. Vnde et apostolus dicit: *Scientes, quia uetus homo noster simul confixus est cruci cum illo* (Rom 6,6), quia de uetere homine nostro, id est de sorte mortis, quae ueniebat ex merito peccati, suscipere dignatus est carnem mortalem de uirgine Maria, in qua nobis et passionis et resurrectionis praeberet exemplum —passionis ad firmandam patientiam, resurrectionis ad excitandam spem— ut duas uitas nobis ostenderet in carne, quam suscepit de uita nostra mortali, unam laboriosam, alteram beatam: laboriosam, quam tolerare debemus, beatam, quam sperare debemus. Toleramus autem laboriosam merito **[841]** peccati nostri; ille

su carne no como fruto de su iniquidad, sino como resultado de su misericordia. Para que sepas que la ley que tuviste el capricho de reprochar es buena, el mismo Apóstol dijo en cierto lugar: *La ley hizo su aparición para que abundase el delito.* Aquí parece que aún le hace reproches; pero escucha lo que sigue: *Mas donde abundó el delito, sobreabundó la gracia.* La ley se dio a los hombres soberbios y que se lo atribuían todo a sus fuerzas, para que, al no poder cumplirla, se reconociesen prevaricadores y, constituidos reos bajo la ley, solicitasen misericordia al dador de la misma. Por eso dice poco después el Apóstol: *Y así la ley es ciertamente santa y el mandato santo y justo y bueno.* Mas para que no digas que se refiere a otro mandamiento, mostrando que está hablando de aquel del que poco antes había dicho: *La ley hizo su aparición para que abundase el delito,* inmediatamente se hizo esta pregunta: *¿Entonces lo que es bueno se ha convertido en muerte para mí? De ninguna manera; mas el pecado, para que se manifestase el pecado, obró la muerte en mí por medio de un bien.* El pecado existía, pero no se manifestaba; Dios dio la ley al soberbio, éste obró contra ella y salió a la luz el pecado que existía pero no era manifiesto. La aparición del pecado humilló al soberbio; el soberbio humillado se arrepintió y con su arrepentimiento alcanzó la misericordia. Has escuchado la respuesta a lo que me preguntaste; responde tú a lo que te pregunto yo: «Si la raza de las tinieblas no podía causar daño alguno a Dios,

autem ostendit eam in carne sua, non merito iniquitatis suae, sed officio misericordiae suae. Nam ut noueris bonam esse legem, quam tu reprehendere uoluisti, ipse apostolus Paulus quodam loco dixit: *Lex subintrauit, ut abundaret delictum.* Adhuc uidetur illam reprehendere; sed audi quod sequitur: *Vbi autem,* inquit, *abundauit delictum, superabundauit gratia* (Rom 5,20). Data est enim lex superbis hominibus et uiribus suis totum tribuentibus, ut cum inplere non possent legem datam, praeuaricatores inuenirentur et facti rei sub lege peterent misericordiam a legis conditore. Proinde paulo post dicit idem apostolus: *Itaque lex quidem sancta et mandatum sanctum et iustum et bonum.* Sed ne dicas, quia de alio mandato dicit, ut ostendat, quia de illo dicit, de quo paulo ante dixerat: *Lex subintrauit, ut abundaret delictum,* statim sibi obposuit quaestionem: *Quod ergo bonum mihi factum est mors? absit; sed peccatum, ut adpareat peccatum, per bonum operatum est mihi mortem* (Rom 7,12-13). Erat enim peccatum, sed non adparebat peccatum; *(544)* data est lex superbo, fecit contra legem et adparuit peccatum, quod erat, sed non adparebat. Adparens autem peccatum humiliauit superbum, humiliatus superbus factus est paenitens, de paenitentia inpetrata est misericordia. Audisti ergo, quod interrogasti, responde, quod interrogo:

¿por qué envió aquí una parte de sí mismo a mezclarse y mancharse con la naturaleza de los demonios?»

12. *Félix:* Si tenemos libertad, que nadie coaccione a nadie. Yo seré cristiano cuando quiera. Tenemos el poder ser o no ser cristianos, conforme a nuestra voluntad.

Agustín: Está claro que tenemos ese poder, y lo he probado con las Escrituras divinas. Aun sin quererlo se vio obligado a reconocerlo quien os ha inducido a este error [82]. Respecto a lo que dices: «Nadie coaccione a nadie; yo seré cristiano cuando quiera», nadie te coacciona; sólo cuando quieras, puesto que por tu voluntad viniste aquí y por tu voluntad entraste en esta discusión [83]. Y ¡ay de la voluntad mala si es mala! Paz a la voluntad buena, si es buena. Sea buena, sea mala, es voluntad. A la buena voluntad le sigue la corona, a la mala el castigo. Dios es juez de las voluntades, a la vez que creador de las naturalezas. Si piensas que se te coacciona para que seas cristiano, escucha de mi boca que nadie te coacciona; piensa más bien en lo que escuchas; ponderalo, esté en tu voluntad, examina en cuanto sabio —en el caso en que haya en ti alguna sabiduría, aunque sea humana— si lo dicho se apoya en la verdad, si tú mismo desfalleces en la defensa de vuestro Manés, según parece, y, cuando quieras, pasa a ser lo que aún no eres y deja de ser lo que eres.

nihil nocere poterat gens tenebrarum deo? Quare huc misit partem suam miscendam et polluendam a natura daemonum?

12. *Fel.* dixit: Si in arbitrio nostro sumus, nemo neminem cogat; quando uoluero, ero christianus. Voluntas nobis subiacet aut esse christianum aut non esse.

Aug. dixit: Quia uoluntas nobis adiacet, manifestum est et hoc de diuinis scripturis docui; quod coactus est etiam **[842]** inuitus dicere etiam ille, qui uos in istum induxit errorem. Quod autem dicis: «Nemo cogatur, quando uoluero, ero christianus», nemo te plane cogit; quando uolueris, esto, quia ex uoluntate tua huc uenisti et ex uoluntate tua ista disputasti. Et uae uoluntati malae, si mala est; pax bonae uoluntati, si bona est. Siue enim mala sit, siue bona sit, uoluntas est. Bonam uoluntatem sequitur corona, malam uoluntatem sequitur poena. Deus iudex uoluntatum est, creator autem naturarum. Si ergo putas cogi te, ut sis christianus, audi a nobis omnino te non cogi; cogita potius, quae audis, perpende, in tua uoluntate es; examina ut prudens, si tamen in te est ulla prudentia uel humana, utrum ea, quae dicta sunt, ueritate fulta sint, utrum tu ipse in Manichaei uestri defensione defeceris, sicut adparet, et quando uolueris, esto quod nondum es, et desine esse quod es.

[82] Véase *Félix* II 3-6.

[83] Ironía de Agustín, pues bien sabemos que él se resistió a ir al debate (Introducción particular, p.462). De todos modos a Agustín no le falta razón, puesto que él había dicho que estaba dispuesto a defender su fe y a ser quemado con sus libros si en ellos se encontraba algo erróneo (I 12).

13. *Félix:* Brevemente, como dijo tu santidad, para no acumular documentos: si te parece bien lo que pedí con anterioridad, he venido aquí; muéstrame la verdad, para que resulte manifiesto que no es verdad lo que defiendo, y me tienes dispuesto a creer.

Agustín: Ya está suficientemente claro que no es verdad lo que defiendes. Lejos del corazón de los que buscan o poseen la verdad, el creer que Dios, coaccionado por la necesidad, hundió su sustancia para encadenarla a la naturaleza de los demonios y mancillarla. Lejos de los fieles el creer que, para librar su sustancia, Dios se convierte en machos frente a las hembras y en hembras frente a los machos para excitar la concupiscencia de unos y otros. Lejos de los fieles el creer que Dios condenará al final para siempre a su sustancia que él mismo sumergió en medio de los demonios. Es evidente que esto no es verdad. Mas como quieres que se te descubra la verdad en lugar de esa falsedad expulsada y convicta, si todavía tienes algún interés en conocer la fe católica, podrás recibir instrucción sobre la misma desde su comienzo. En efecto, la fe piadosa capacita para la percepción de la verdad inmutable; quien no quiera comenzar por esa fe, permanecerá fuera en su soberbia y no podrá ser conducido a la meta a la que tiende o a la que desea llegar. Como aquella falsedad está ya descubierta, repruébala para que puedas comenzar a hacerte capaz del conocimiento de la verdad.

13. *Fel.* dixit: Ecce iam compendiue, ut dixit sanctitas tua, ne chartas cumulemus: si tibi placet, quod petiui pridem, huc ueni; ostende mihi ueritatem, ut illud, quod teneo, pareat, quia ueritas non est, et habes me paratum ad credendum.

Aug. dixit: Iam quidem quod tenes, satis adparet, quia ueritas non est. Absit enim a cordibus ueritatem quaerentium uel tenentium, ut credant deum substantiam suam necessitate coactum mersisse daemonum naturae ligandam atque polluendam; absit a fidelibus credere deum ad liberandam substantiam suam conuertere se in masculos contra feminas et in feminas contra masculos ad eorum concupiscentiam inritandam; absit a fidelibus credere deum substantiam suam, quam ipse daemonibus mersit, postea in aeternum damnare. Hoc ergo quia ueritas non est, manifestum est. Sed quia uis tibi pro ista falsitate expulsa atque conuicta patefieri ueritatem, si quid de cognoscenda fide catholica adhuc mouet, ab initio fidei poteris erudiri. Etenim aptum perceptioni ueritatis in-**[843]**commutabilis facit pia fides: a qua fide quisquis incipere noluerit, superbus foris remanebit et ad id, quo tendit uel quo uult peruenire, perduci non poterit. Sed quia iam illa falsitas manifesta est, anathema fal*(545)*sitatem, ut possis incipere aptus esse ad cognoscendam ueritatem.

14. *Félix:* Eso cuando se me manifieste tal falsedad; hasta el presente no me resulta, dado que no se me ha mostrado otra. Por eso no puedo reprobarla.

Agustín: ¿Se ha de condenar el error que confiesa que Dios es corruptible, o no?

Félix: Repítelo.

Agustín: ¿Se ha de condenar el error que llama a Dios corruptible, o no?

Félix: Investíguese si Manés dice eso.

Agustín: Lo que yo he preguntado es esto: ¿Ha de ser condenado quien llama a Dios corruptible?

Félix: Quien afirme que Dios es corruptible ha de ser condenado. ¿Es esto lo que me objetas a mí?

Agustín: Sólo pregunto.

Félix: ¿Llamas a Dios corruptible, no lo que dijiste antes, a saber, que entregó una parte de sí a sus adversarios?

Agustín: De momento responde a lo que te pregunto: quien dice que Dios es corruptible, ¿ha de ser condenado o no?

Félix: Totalmente.

Agustín: Quien afirma que la naturaleza y la sustancia de Dios es corruptible, ¿ha de ser condenado o no?

Félix: No he entendido lo que acabas de decir.

Agustín: Digo lo que entiende todo hombre que no finge

14. *Fel.* dixit: Cum adparuerit mihi; quia mihi non adparet, quia altera mihi non ostensa est, non possum anathemare.

Aug. dixit: Anathemandus est error, qui dicit corruptibilem deum, an non est anathemandus?

Fel. dixit: Iterum dic.

Aug. dixit: Anathemandus est error, qui dicit corruptibilem deum, an non est anathemandus?

Fel. dixit: Quaeratur, si dicit.

Aug. dixit: Ego hoc interrogaui: qui dicit corruptibilem deum, anathemandus est, an non?

Fel. dixit: Qui dicit corruptibilem deum, anathemandus est. Hoc mihi obicis?

Aug. dixit: Hoc interrogo.

Fel. dixit: Corruptibilem deum dicis, non autem quod primo dixisti, quia partem suam dedit aduersariis?

Aug. dixit: Interim quod interrogo responde: qui dicit corruptibilem deum esse, anathemandus est, an non?

Fel. dixit: Valde.

Aug. dixit: Qui dicit corruptibilem esse naturam et substantiam dei, anathemandus est, an non?

Fel. dixit: Non intellexi, quod dixisti.

Aug. dixit: Hoc dico, quod omnis homo intellegit, qui non se fingit

que no entiende: ¿ha de ser condenado o no quien afirma que es corruptible la naturaleza o sustancia de Dios, es decir, lo mismo que Dios?

Félix: También a éste hay que condenarlo, si se llegase a probar que es verdad que lo dice.

Agustín: Aún no te he dicho que Manés afirme ser corruptible la naturaleza de Dios; lo que te dije es que ha de ser condenado todo el que afirme eso.

Félix: Y yo respondí: Así es.

15. *Agustín:* Aquella parte que fue mezclada a la raza de las tinieblas, ¿procede de la naturaleza de Dios o de alguna otra naturaleza?

Félix: De *(de)* la de Dios [84].

Agustín: Lo que procede de la naturaleza de Dios, ¿es lo mismo que es Dios, o es otra cosa distinta de Dios?

Félix: Así es; lo que procede de *(de)* Dios es Dios, según está escrito: *La luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la acogieron; pues Dios es luz y en él no hay tinieblas.*

Agustín: Has respondido rectamente al afirmar que lo que procede de la naturaleza de Dios es Dios [85]; que Dios es luz y en él no hay tinieblas, y que tal luz brilló en las tinieblas y las tinieblas no la acogieron. Veamos, pues, si es verdad que

non intellegere: naturam et substantiam dei, id est illud ipsum, quicquid est deus, qui dicit corruptibilem esse, anathemandus est, an non?

[844] *Fel.* dixit: Etiam anathemandus est, si probatum fuerit esse uerum.

Aug. dixit: Nondum tibi dixi, quia Manichaeus dicit corruptibilem naturam dei; sed hoc tibi dixi, quia quicumque hoc dicit, anathemandus est.

Fel. dixit: Et ego respondi: etiam.

15. *Aug.* dixit: Pars illa, quae mixta est genti tenebrarum, de dei natura est, an de alia aliqua natura?

Fel. dixit: De dei.

Aug. dixit: Quod de dei natura est, hoc est, quod deus est, an aliud quid, quod non est deus?

Fel. dixit: Ita est. Quod de deo est, deus est, secundum quod et scriptum est: *Lux lucet in tenebris et tenebrae eam non conprehenderunt* (Io 1,5); *deus enim lumen est et tenebrae in eo non sunt* (1 Io 1,5).

Aug. dixit: Bene respondisti, quia et quicquid de dei natura est, deus est et deus lux est et tenebrae in eo non sunt; et talis lux luxit in tenebris et tenebrae eam non conprehenderunt. Videamus ergo, utrum

[84] Hasta aquí Agustín había hablado de naturaleza y sustancia como sinónimos. A partir de ahora comienza a hablar sólo de naturaleza. Nótese que Félix no responde exactamente a lo que le pregunta Agustín: si es o procede de la «naturaleza» de Dios. El se limita a responder que procede de Dios. Para Félix es fundamental la distinción entre naturaleza y sustancia en Dios. El alma pertenece a la sustancia de Dios, no a su naturaleza. Véase Introducción general, p.140.

[85] Agustín parece no haber advertido exactamente la respuesta de Félix, pues cree que ha contestado en su línea y que le ha dado la razón.

Manés no afirma que una parte de Dios fue apresada por las tinieblas, que ella se halla atada, mancillada y poluta, hasta el punto de necesitar la misericordia de alguien que la libere y la purifique. Si, por el contrario, afirma todo esto, según tus repetidas confesiones, ha de ser condenado puesto que dice que una parte de Dios y la naturaleza de Dios, que es lo mismo que Dios, fue apresada por las tinieblas y que se halla ligada y manchada. Tú mismo no pudiste afirmarlo manteniéndote dentro del Evangelio; pero es verdad lo que dijiste: *que la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la acogieron.* Por tanto, Manés ha de ser condenado porque dijo que la luz se entenebreció en medio de las tinieblas y que las tinieblas la apresaron.

Félix: Pero quien está mancillado y apresado, es liberado; también nosotros nos purificamos si estamos manchados.

Agustín: Pero eso no puede afirmarse rectamente de la naturaleza de Dios. Referido a la naturaleza que puede mancillarse es justo decir que se mancha y se purifica; en cambio, referido a la que no puede mancharse, adviertes cuán gran sacrilegio es decir: «se mancha y se purifica»; sobre todo afirmando que una cierta parte de Dios está mancillada de tal forma que por ello será ligada para siempre al globo eterno de las tinieblas, porque no pudo purificarse. Quien no condena esto respondió falsamente poco antes, puesto que se ha de condenar a todo el que considera corruptible a Dios.

16. *Félix:* Que una parte, que no se purificó de la man-

Manichaeus partem dei non dicat conprehensam a tenebris, non etiam teneri ligatam, non etiam maculatam et pollutam, sic ut indigeat misericordia liberatoris et purgatoris. Si autem haec dicit, secundum te etiam et secundum ueras confessiones tuas anathemandus est, quia partem dei et naturam dei, quod est ipse deus, dicit conprehensam a tenebris et liga*(546)*tam et pollutam: quod tu ipse secundum euangelium loquens non potuisti dicere; sed uerum dixisti, quia *lux lucet in tenebris et tenebrae eam non conprehenderunt.* Manichaeus ergo anathemandus, qui dixit, quia lux tenebrata est in tenebris et tenebrae eam conprehenderunt.

Fel. dixit: Sed et qui polluitur et qui tenetur, liberatur; et nos si polluti sumus, mundamur.

Aug. dixit: Sed hoc de dei natura non recte dicitur. Sed **[845]** de illa, quae pollui potest, recte dicitur, quia polluitur et mundatur; de illa uero, quae pollui non potest, uides cum quanto sacrilegio dicatur «polluitur et mundatur», maxime quia sic dicitis quandam dei partem esse pollutam, ut propterea ligetur in aeternum globo tenebrarum, quia non potuit mundari. Hoc qui non anathemat, falsum paulo ante respondit, quia omnis, qui dicit corruptibilem deum, anathemandus est.

16. *Fel.* dixit: Hoc, quod dixit sanctitas tua, quia pars, quae se

cha de la raza de las tinieblas..., lo dijo tu santidad. Pero Manés no dice que han sido enviadas al reino de Dios. Eres tú quien afirma que han sido condenadas; Manés, sin embargo, dice que no han sido condenadas, sino puestas como custodia de aquella raza de las tinieblas [86].

Agustín: Ahora trato precisamente de eso que afirmas: que esa parte que se había mancillado se purifica. Luego, si fuese necesario, discutiré la otra parte: que está clavada a su globo. De momento afirmo: la parte que es purificada estaba manchada.

Félix: La que se mancha, se purifica.

Agustín: Entonces quien afirma que la naturaleza de Dios y la sustancia de Dios y aquello que es Dios puede quedar mancillado, ligado, manchado por obra de la raza de las tinieblas, ¿no ha de ser reprobado?

Félix: ¿De qué nos purificó Cristo? ¿De qué nos liberó?

Agustín: Cristo nos liberó a una parte de Dios, ni a la naturaleza de Dios, sino que liberó por su misericordia a una hechura suya que por el libre albedrío había caído en el pecado. Purificó a una realidad que podía mancillarse; liberó a una realidad que podía quedar cautiva; sanó a una realidad que podía enfermar. Ahora hablamos de Dios, de la naturaleza de Dios, de la sustancia de Dios, de lo que es Dios. ¿Podía o no podía mancillarse?

non mundauit ab coinquinatione gentis tenebrarum. Et sic dicit Manichaeus, quia non sunt missi in regnum dei. Hoc enim adseris tu, quia damnati sunt; sed Manichaeus hoc dicit, quia non damnati sunt, sed ad custodiam positi sunt illius gentis tenebrarum.

Aug. dixit: De ista parte tecum ago, quam dicis pollutam purgari; postea, si opus fuerit, de illa, quae figitur in globo eius. Interim quae purgatur, polluta erat.

Fel. dixit: Quae polluitur, et mundatur.

Aug. dixit: Qui ergo dicit naturam dei et substantiam dei et id quod deus est, posse pollui, ligari, inquinari a gente tenebrarum, non est anathemandus?

Fel. dixit: Christus unde nos mundauit? Vnde nos liberauit?

Aug. dixit: Christus non partem dei, non naturam dei liberauit, sed facturam, quam fecit, in peccatum cadentem per liberum arbitrium sua misericordia liberauit. Eam rem mundauit, quae pollui poterat, eam rem liberauit, quae captiuari poterat, eam rem sanauit, quae infirmari poterat. Modo autem de deo, de natura dei, de substantia dei, de eo, quod deus est, loquimur: poterat pollui, an non poterat?

[86] Félix contesta la afirmación de Agustín, que ha atribuido a Manés una doctrina que según el doctor maniqueo no es de él: Manés no afirma que la parte de Dios no purificada vaya a ser condenada, sino que se le asignará otra función específica: la custodia de la raza de las tinieblas, para que no vuelvan a atacar al reino de la luz. Anotar que Agustín replica al respecto a Félix y esquiva la cuestión dejándola para más tarde, pero sin volver a tratarla.

17. *Félix:* Nuestra alma está mancillada; ¿procede de *(ex)* Dios? Si no procede de *(ex)* Dios [87], ¿por qué sufrió Cristo la crucifixión por ella? Si está claro que Cristo fue crucificado por nuestra alma, está claro también que procede de *(ex)* Dios y estaba mancillada y que él la purificó.

Agustín: Yo digo que procede de *(ex)* Dios no sólo el alma, sino también nuestro cuerpo y toda criatura tanto la espiritual como la corporal, porque esto es lo que sostiene la fe católica. Pero una cosa es lo que Dios engendró de *(de)* sí, que es lo que es él mismo; otra, sin embargo, lo que hizo Dios. Lo que Dios engendró es igual al Padre; lo que Dios hizo, siendo creado, no es igual al creador. Una cosa es la que decimos que procede de *(ex)* Dios, más exactamente de *(de)* él, que es lo mismo que él, como el Hijo unigénito, como su Palabra por la que hizo todas las cosas; de otras, en cambio, decimos que proceden de *(ex)* Dios, porque habló y se hicieron; lo mandó y fueron creadas. El alma pertenece a esas cosas que hizo Dios, no es lo que Dios engendró en sí. Por eso, la Palabra que engendró de *(de)* sí no pudo ni podrá mancillarse. En cambio, el alma a la que hizo rectora del cuerpo para que sirviese a lo que le es superior y dominase sobre lo inferior a ella, esto es, sirviese a Dios y tuviese dominio sobre el cuerpo, se mancilló por el pecado al despreciar la Ley de Dios. Pero Dios, otorgando su misericordia a las cosas que creó, envió a su hijo por quien las hizo y por él las rehízo.

17. *Fel.* dixit: Anima nostra ex deo est, quae polluta est? si non est ex deo, utquid pro illa Christus crucifixus est? Si ergo paret, quia Christus propter animam nostram crucifixus est, paret, quia ex deo est et polluta erat et ipse eam mundauit.

[846] *Aug.* dixit: Ego non solum animam, sed et corpus nostrum et omnem creaturam et spiritalem et corporalem ex deo dico esse, quia hoc habet catholica fides. Sed aliud est, quod de se deus genuit, quod hoc est, quod ipse; aliud autem, quod fecit deus. Quod deus genuit, aequale est patri; quod deus fecit, non est aequale conditum conditori. Aliud autem dicimus ex deo esse, quod melius dicitur de deo esse, quia *(547)* hoc est, quod ipse, sicut unigenitus filius, sicut uerbum eius, per quod facta sunt omnia (cf. Io 1,3); alio uero sic dicimus ex deo, quia «dixit, et facta sunt; mandauit, et constituta sunt» (cf. Ps 148,5). Hinc est anima, ex his, quae fecit deus, non illud, quod de se genuit deus. Ideo uerbum, quod de se genuit, pollui non potuit nec potest nec poterit. Anima uero, quam fecit rectricem corporis, ut seruiret superiori, dominaretur inferiori, id est seruiret deo, dominaretur corpori, contempta dei lege per peccatum polluta est; deus autem misericordiam praestans his, quae fecit, misit filium, per quem fecit, et per illum refecit. Quando

[87] Félix sigue evitando hablar de «naturaleza de Dios» y limitándose a hablar «de Dios».

A la hora de crear lo que no existía lo creó por su Palabra; al momento de rehacer lo que se había torcido, tomó de allí mismo la criatura, de la virgen María, a fin de mostrar al hombre, en su propia condición humana, qué tenía que soportar y qué debía esperar. Y así la naturaleza de la Palabra, la sustancia del Hijo unigénito de Dios no sufrió nada ni de parte de los judíos sus perseguidores, ni de parte del diablo, el ángel malo perseguidor. Como se revistió de carne, se revistió de algo mortal, pasible, mutable. En esa realidad de que se revistió sufrió lo que él quiso para darnos ejemplo de paciencia, y lo reformó para mostrar un ejemplo de justicia. Tú dime ahora si una parte de Dios que es Dios puede mancillarse o no; si puede, no es el Dios inmutable, y quien lo diga merece ser condenado. Si, por el contrario, no puede, ya adviertes que hay que condenar a Manés, quien afirma que una parte pura de Dios, la naturaleza de Dios, lo que es Dios, vino aquí, ligada a la raza de las tinieblas y mancillada de tal forma que necesita ser liberada y purificada.

18. *Félix:* ¿Dijiste tú que el alma no procede de *(ex)* Dios?

Agustín: No dije eso; dije que procede de *(ex)* Dios en cuanto hecha por Dios, no en cuanto nacida de *(de)* él [88].

Félix: Dijiste que el alma no procede de *(ex)* Dios, sino

condendum erat, quod non erat, per uerbum conditum est; quando reficiendum erat, quod deprauatum factum fuerat, suscepta est inde creatura de uirgine Maria, ut per id, quod erat homo, demonstraretur homini, et quid sustinendum et quid sperandum esset. Itaque natura uerbi, substantia unigeniti filii dei nihil passa est uel a persecutoribus Iudaeis uel a diabolo angelo malo persequente. Sed quia induit se carne, induit se re mortali, re passibili, re mutabili: in eo quod se induit, passus est quicquid uoluit ad exemplum patientiae, et reformauit hoc ad exemplum iustitiae. Tu modo dic mihi de dei parte, quod deus est, utrum pollui possit, an non. Si potest, non est incommutabilis deus, et qui hoc dicit, anathemandus est. Si autem non potest, uides anathemandum Manichaeum esse, qui dicit partem dei, naturam dei, id quod est deus, uenisse huc puram ad gentem tenebrarum ligatam atque pollutam, ut indigeat solui et mundari.

[847] 18. *Fel.* dixit: Hoc tu dixisti de anima, quia ex deo non est?

Aug. dixit: Non dixi; sed dixi, quia ex deo est, tamquam a deo facta, non tamquam de deo nata.

Fel. dixit: Dixisti de anima, quia non est ex deo, sed factura dei,

[88] Nótese la precisión y constancia en el uso de las preposiciones por parte de Agustín: *ex* para designar la creación-hechura; *de* para indicar la generación y *a* para indicar el origen, sin especificar el modo. Félix, en cambio, utiliza *ex*, sin darle el significado que le otorga Agustín. Todo parece un diálogo entre sordos: usando las mismas palabras no pueden entenderse, porque dicen cosas distintas.

que es hechura de Dios mismo, puesto que sin Dios nada existe. Eso es lo que dices, pero no quieres afirmar que el alma procede de *(ex)* Dios.

Agustín: Procede de *(a)* Dios, pero en cuanto hecha por él.

Félix: Sea que él la haya hecho, enviado o donado, el alma procede de *(ex)* Dios. Luego, si procede de *(ex)* Dios y está mancillada y Cristo vino a liberarla de esa mancha, ¿por qué recriminas a Manés?

Agustín: Porque yo sostengo que el alma, que no es de la naturaleza de Dios, sino que fue hecha por él, pecó en virtud de su libre albedrío, con el pecado se mancilló y, por la misericordia de Dios, halló la liberación en el arrepentimiento. En cambio, tú afirmas que la misma naturaleza de Dios que es Dios, Dios de Dios, se halla prisionera y mancillada en la raza de las tinieblas. Grande es la diferencia entre lo que Dios engendró de *(de)* sí y lo que hizo no de sí, sino de la nada, es decir, recibió el ser cuando no existía en absoluto o, con otras palabras, fue creado.

Félix: Entonces es una parte de Dios.

Agustín: Ya te he dicho que no es una parte de Dios; escucha también cómo has de entender el que Dios todopoderoso es creador. Todo lo que es hecho y todo lo que alguien hace lo hace o de *(de)* sí o de *(ex)* otra cosa o de *(ex)* la nada. El hombre, al no ser omnipotente, hace de *(de)* sí al hijo; se hace algo de *(ex)* otra cosa cuando, por ejemplo, el carpintero hace de la madera un arca o de la plata un vaso. Él pudo hacer el vaso, pero no la plata; pudo hacer el arca, pero no

quia sine deo nihil est; hoc enim dicis tu et non uis adseuerare, quia ex deo est anima.

Aug. dixit: A deo est, sed facta a deo.

Fel. dixit: Aut facta aut missa aut data, ex deo est. Ergo si ex deo est et polluta est et uenit Christus liberare eam de pollutione, quid culpas Manichaeum?

Aug. dixit: Quia ego dico animam non naturam dei, sed factam a deo per liberum arbitrium peccasse et peccato esse pollutam et per dei misericordiam in paenitentia liberatam; tu autem ipsam naturam dei, quod deus est, deum de deo dicis in gente tenebrarum captum atque pollutum. Et multum interest inter id, quod de se deus genuit et quod fecit non de se, sed ex nihilo, id est cum omnino non esset, a deo accepit, ut esset, id est ut institueretur.

Fel. dixit: Ergo pars dei est.

Aug. dixit: Iam tibi dictum est, non est pars dei; et accipe, quomodo intellegas deum omnipotentem factorem. Omnia, quae fiunt et quod quisque facit, aut de se est aut ex aliquo aut ex nihilo. Homo quia non est omnipotens, de se filium facit, ex aliquo, sicut artifex *(548)* ex ligno arcam, ex argento uasculum. Potuit enim facere uasculum, sed non

la madera. En cambio, ningún hombre puede hacer que exista algo a partir de lo que no existe en absoluto. Pero Dios, como es omnipotente, engendró de *(de)* sí un Hijo, hizo al mundo de *(ex)* la nada y formó al hombre del barro, para mostrarnos por estos tres actos de poder que su acción llega a los tres niveles. En cuanto a lo que hizo de *(de)* sí, no se debe hablar de hacer, sino de engendrar. Respecto a lo que hizo de otra cosa, por ejemplo al hombre de *(ex)* la tierra, no lo hizo habiéndole hecho otro la tierra misma de la que formó al hombre, como Dios le hizo al platero la plata de la que hizo el vaso. Antes bien, Dios mismo hizo lo que no existía para que existiera y lo que de ahí existiría una segunda vez y que ya él mismo había creado de la nada para que existiese. Así pues, se entiende el que el cuerpo, el alma, la creación entera ha sido hecha por Dios, no en el sentido de que haya sido engendrada de Dios para ser lo que es Dios. Por tanto, quizá ahora elegirás con qué te vas a quedar y qué vas a rechazar. Elige lo que sea mejor. Verás muchas cosas mutables, buenas aunque mutables; muchas otras mortales, buenas aunque mortales. Pero el bien absolutamente inmutable es el mismo Dios. Elige lo que te es mejor retener: o que Dios es mutable o que es mutable lo que hizo Dios; necesariamente tienes que quedarte con una de las dos opciones. Si no quieres admitir que es mutable lo que hizo Dios, no te queda sino admitir que Dios es mutable. Para purificarte del sacrilegio y de la blasfemia que

potuit facere argentum; potuit facere arcam, sed non potuit facere lignum. Ex nihilo autem, ex eo, quod prorsus non est, facere ut sit, nullus hominum potest. Deus autem quia omnipotens est, et de se filium genuit et ex nihilo mundum fecit et ex limo hominem formauit, ut per istas tres potentias ostenderet effectionem suam in omnibus ualentem, quia de se quod fecit, nec fecisse **[848]** dicendus est, sed genuisse. Quod autem ex aliquo, sicut de terra hominem, non sic fecit hominem de terra, ut alius ei fecerit ipsam terram, unde faceret hominem, quomodo fecit deus argentum argentario, unde faciat uasculum; sed ipse fecit et, quod non erat, ut esset, et quod inde rursus esset, quod iam ipse ex nihilo creauerat, ut esset. Sic ergo corpus, sic anima, sic intellegitur uniuersa creatura facta a deo, non genita de deo, ut hoc sit, quod deus. Proinde modo forte eliges, quid teneas et quid respuas. Elige, quid sit melius. Quoniam uidemus multa mutabilia et ipsa tamen bona quamuis mutabilia, multa mortalia et ipsa tamen bona quamuis mortalia, bonum autem incommutabile omnino ipse deus est, quid melius sit tibi tenere elige: deum mutabilem esse, an quod deus fecit esse mutabile, quia necesse est, ut unum de duobus dicas. Si nolueris admittere id, quod fecit deus, esse mutabile, restat, ut dicas ipsum deum esse mutabilem. Vt autem ab hoc sacrilegio te purges et ab hac blasphemia, ne dicas

significa el afirmar que la sustancia de Dios es mutable, ¿por qué no concedes que Dios, el ser verdadero e inmutable —puesto que él dijo también: *Yo soy el que soy*—, hizo buenas todas las cosas, pero no iguales a sí? Por tanto, como él es inmutable, nada tiene de extraño que no sea inmutable sino mutable lo que hizo, puesto que no es igual a él. En virtud de su libre albedrío, pudo pecar y mancillarse y alcanzar la liberación por la misericordia de Dios.

19. *Félix:* Has dicho que el hombre se hace un hijo: no hay diferencia entre el padre y el hijo. Como esto lo afirmó tu santidad, yo respondo que Dios y lo que él hizo son iguales entre sí.

Agustín: No quisiste entender que cuando un hombre hace un hijo no debe hablarse propiamente de hacer, sino de engendrar. De igual manera yo te dije que «Dios engendró a su único Hijo» no que lo hubiera hecho; sí hizo, en cambio, lo que no es igual a él; pero lo que engendró, sí es igual. Así pues, elige lo que quieras: entre decir que es mutable la hechura de Dios o que lo es la sustancia divina.

Félix: Como Dios es inmutable, así lo es también aquel al que engendró, y si lo que hizo es de su propia naturaleza, no cambia.

Agustín: Pero ya te he dicho que lo que hizo no es de la naturaleza de Dios, sino que él lo hizo de la nada, puesto que es omnipotente. No existía y lo hizo, no de sí, no de otra cosa que él no hubiera hecho, sino de la nada.

substantiam dei esse mutabilem, quare non concedis deum, qui uere est et incommutabilis est, quia ipse etiam dixit: *Ego sum qui sum* (Ex 3,14), fecisse omnia bona, sed non sibi paria? Proinde quia incommutabilis ipse est, non est mirum, si quod fecit, quia ei aequale non est, non est incommutabile, sed mutabile. Ideo et per liberum arbitrium peccare et pollui potuit et per eius misericordiam liberari.

19. *Fel.* dixit: Dixisti hominem fecisse sibi filium; nihil interest inter patrem et filium. Quia hoc ergo protulit sanctitas tua, et ego respondeo, quia deus et quae facit aequalia sunt sibi.

Aug. dixit: Quod intellegere noluisti, quia homo, cum filium facit, non facere proprie dicitur, sed proprie generare dicitur, sic et «deus unicum filium genuit» dixi tibi, non fecit. **[849]** Fecit autem illud, quod aequale ei non est; quod autem genuit, aequale illi est. Itaque elige tibi, utrum uelis dicere mutabilem dei facturam, an mutabilem dei naturam.

Fel. dixit: Quomodo deus inmutabilis est, similiter, quem genuit, inmutabilis est, et quod fecit, si de ipsius natura est, non mutatur.

Aug. dixit: Sed iam tibi dictum est, quia quod fecit, non de ipsius natura est, sed ex nihilo fecit, quia omnipotens est. Non erat, et fecit, non de se, *(549)* non de aliqua re, quam ipse non fecerat, sed ex nihilo.

Félix: Yo no he dicho eso, sino esto: Dios es inmutable e inmutable es tanto lo que engendró como lo que hizo. No he indicado ni he preguntado de dónde lo hizo.

Agustín: Pero escuchaste de mi boca lo que no habías preguntado, para que cesaras ya de decir necedades. Dios todopoderoso pudo engendrar de *(de)* sí, hacer de *(ex)* la nada y formal algo de *(ex)* otra cosa hecha antes por él. De sí engendró al Hijo igual a sí; de la nada hizo al mundo y a todas las criaturas; de otra cosa, de la tierra hizo al hombre, en virtud de su omnipotencia. Lo que engendró de sí mismo nunca puede mancillarse como tampoco él; en cambio, lo hecho por él, no de *(de)* él puede mancillarse por el libre albedrío y ser purificado por la misericordia de Dios, condenando el haber pecado y reconociendo a su creador. Mas tú que hace poco dijiste que ha de ser condenado quien afirme que una parte de Dios está sujeta a la corrupción y es capaz de mancillarse, no puedes negar que Manés haya dicho que una parte de Dios ha sido apresada y mancillada en la raza de las tinieblas. También aparece que con estas palabras él profirió una blasfemia tal que quizá no pudiera proferirla peor. Por tanto, reprueba a quien afirma tales cosas o tú mismo has de ser condenado y reprobado con él.

20. *Félix:* Manés afirma que una parte de Dios se ha mancillado, pero también Cristo [89] dice que el alma está manchada, y vino a liberarla de esa mancha.

Fel. dixit: Ego non hoc dixi, sed dixi: quia deus inmutabilis est, et quod genuit inmutabile est, et quod fecit inmutabile est. Non dixi, unde illud fecit; non hoc quaesiui, unde fecerit.

Aug. dixit: Sed a me audisti, quod non quaesisti, ut iam desineres stulta loqui. Omnipotens deus et de se potuit generare et de nihilo facere et ex eo, quod iam fecerat, aliquid formare: de se filium aequalem sibi; de nihilo mundum et uniuersam creaturam; ex aliquo de terra hominem, quia omnipotens est. Quod ergo de se ipso est, pollui numquam potest quomodo ipse; quod autem ab illo factum est, non de illo, et pollui potest per liberum arbitrium et mundari per ipsius misericordiam condemnando, quod peccauit, et agnoscendo, qui eum creauit. Tu uero, qui paulo ante dixisti, quia qui dei partem corruptibilem et contaminabilem dicit, anathemandus est, negare autem non potes Manichaeum dixisse, quod pars dei in gente tenebrarum conprehensa atque polluta est, et his eum uerbis blasphemasse adparet, ita ut peius blasphemare forte non posset, aut anathema illum talia dicentem, aut tu cum illo anathemandus es et abiciendus.

20. *Fel.* dixit: Manichaeus dicit, quia polluta est pars dei; et Christus dicit, quia polluta est anima, et uenit liberare illam de pollutione.

[89] Nótese una vez más cómo Félix pretende mostrar que Manés y Cristo afirman lo mismo.

Agustín: Pero el alma no es una parte de Dios. Tú ya has confesado que Manés dijo que una parte de Dios se ha mancillado; nosotros, en cambio, decimos que el alma se ha mancillado por un pecado voluntario, pero no que el alma sea una parte de Dios, no que haya sido engendrada de Dios, sino hecha por él. Se dice que el alma procede de Dios como se dice que la obra de un artista ha sido hecha de su arte o de él mismo, pero no que haya sido engendrada de él, como su hijo. Tú, por tanto, al haber confesado que Manés dijo que una parte de Dios estaba mancillada y dado que antes dijiste que debe ser condenado quien afirma que Dios o su sustancia está sujeta a la corrupción y a la contaminación, ya le condenaste a él, cosa que no quieres reconocer. Tú has dicho que se mancilla y que se purifica. Por el simple hecho de decir «se purifica» has indicado también que se mancilla, y no tienes por dónde escapar. Tanto Manés como tú habéis sostenido que se mancilla una parte de Dios. Condena, pues, a Manés o has de ser condenado tú con él [90].

Félix: Yo no he aprendido de Manés que se haya mancillado una parte de Dios; lo he aprendido de Cristo [91], puesto que vino por el alma que estaba mancillada.

Agustín: De Cristo no has aprendido que el alma sea una parte de Dios.

Félix: De Cristo he aprendido que el alma procede de *(ex)* Dios.

[850] *Aug.* dixit: Sed anima non est pars dei. Nam tu iam confessus es, quia Manichaeus dixit pollutam partem dei; nos autem pollutam dicimus animam ex uoluntate peccati; non esse autem animam partem dei, non de deo genitam, sed a deo factam. Sic ergo dicitur anima ex deo, quomodo dicitur aliquod opus fabri ex artificio eius uel ex ipso factum, non tamen de ipso genitum, sicut filius eius. Tu ergo quia iam confessus es Manichaeum dixisse pollui partem dei et iamdudum dixisti anathemandum, qui dicit corruptibilem uel contaminabilem deum uel naturam eius, iam anathemasti, quod non uis fateri. Hoc enim, quod dixisti, quia polluitur et quia mundatur, hoc ipso, quod dicis «mundatur», expressisti, quia polluitur, et non habes, unde euadas. Et Manichaeus et tu dixisti, quia polluitur pars dei. Anathema ergo Manichaeum aut anathemandus es cum Manichaeo.

Fel. dixit: Ego non a Manichaeo didici, quia polluta est pars dei, sed a Christo didici, quia propter animam uenit, quae polluta erat.

Aug. dixit: A Christo non didicisti, quia anima pars dei est.

Fel. dixit: A Christo didici, quia anima ex deo est.

[90] Esta condena no ha de ser entendida en sentido moral, sino que conlleva el caer bajo el peso de las leyes imperiales contra los herejes. Por otra parte, no olvidar que Félix había proclamado estar dispuesto a ser quemado con sus libros si en ellos se encontraba algo que fuese error (I 12).

[91] Félix insiste en que la doctrina que defiende no es específicamente «maniquea», sino «cristiana», pues lo que afirma no se lo ha enseñado Manés, sino Cristo.

Agustín: También yo afirmo que el alma procede de *(ex)* Dios, pero no que sea una parte de Dios. El alma procede de *(ex)* Dios como la hechura del hacedor, no de *(de)* Dios como el hijo del padre.

Félix: Estamos hablando de la mancha. Si el alma que procede de *(ex)* Dios está mancillada y puede purificarla Cristo que vino por ella, también puede mancillarse y ser purificada por mandato del mismo Dios aquella parte de Dios de que habla Manés.

Agustín: De nuevo estás hablando de la purificación de una parte de Dios que ha sido mancillada; poco antes decías que hay que condenar a quien afirme que ella es corruptible; ahora dices que pudo mancillarse y afirmas que puede ser purificada para confirmar que pudo mancillarse. Esto no lo afirmo yo de una parte de Dios, sino del alma que procede de *(ex)* él en cuanto obra suya, no en cuanto descendencia de *(de)* él. Vuelve, pues, a lo que afirmas y discierne lo que digo: El alma no es ni Dios ni una parte de Dios. Tú, en cambio, afirmas que Manés dijo que una parte de Dios se mancilla, al afirmar que es purificada, confirmando así su mancha. Sólo queda, pues, que le condenes a él o, si así piensas, serás condenado tú.

21. *Félix:* ¿Pertenece a Dios, o no, el alma que se ha manchado por el pecado?

Agustín: Pertenece a él, pero no es parte de él.

Félix: No es eso lo que he preguntado.

Aug. dixit: Et nos didicimus, quia anima ex deo est, sed non «est pars dei». Sic est enim anima ex deo, quomodo factura ex artifice, non de deo, sicut filius de patre.

(550) Fel. dixit: De pollutione agimus. Si polluta est anima, quae ex deo est, et potest purgari a Christo, qui pro illa uenit, et illa pars dei, quam Manichaeus dicit, pollui potest et mundari per mandatum ipsius dei.

Aug. dixit: Ecce iterum dicis partem dei pollutam purgari et paulo ante dixeras anathemandum esse, qui illam dicit corruptibilem; modo dicis, quia pollui potuit, et dicis, quia mundari potest, ut confirmes, quia pollui potuit. Hoc nos de **[851]** parte dei non dicimus, sed de anima dicimus, quae tamquam opus eius ex ipso est, non tamquam proles de ipso. Redi ergo ad id, quod dicis, et discerne, quod dicimus: anima nec deus est nec pars dei. Tu autem Manichaeum dicis dixisse pollui partem dei, quam dicit purgari, ut confirmet, quia polluitur. Restat ergo, ut eum anathemes aut ista sentiens anathemeris.

21. *Fel.* dixit: Pertinet ad deum anima, quae per peccatum coinquinata est, an non?

Aug. dixit: Pertinet, sed non est pars eius.

Fel. dixit: Non hoc interrogaui.

Agustín: ¿Qué has preguntado?

Félix: ¿Pertenece a Dios, o no?

Agustín: Ya he dicho que pertenece y cómo le pertenece.

Félix: Yo pregunto si procede de *(ex)* Dios.

Agustín: Procede de *(ex)* Dios y no procede de *(de)* Dios, según el sentido [92].

Félix: Si el pecado es nada, dado que el alma procede de *(ex)* Dios y se ha mancillado, y Cristo vino a liberarla y la liberó del pecado, ¿por qué acusamos a Manés por decir que una parte de Dios se ha mancillado y que vuelve a purificarse?

Agustín: Tú ya has confesado que Manés dijo que una parte de Dios se ha mancillado, y afirmas que no es pecado proferir tal blasfemia contra Dios; yo, en cambio, afirmo que el alma pecó ciertamente por su libre albedrío y que haciendo penitencia se purifica por la misericordia de su creador, puesto que no procede de *(ex)* Dios como una parte o como descendencia de él, sino que ha sido hecha de *(ex)* Dios o por Dios, como una obra suya. A todos resulta clara la diferencia entre nuestra fe y vuestra perfidia. Así pues, de acuerdo con tus palabras de antes por las que concediste que se ha de condenar a quien considere corruptible la naturaleza de Dios —y está claro que tanto tú [93] como Manés lo sostenéis—, con él serás condenado tú, dado que no quisiste condenarlo.

Aug. dixit: Et quid interrogasti?

Fel. dixit: Pertinet ad deum, an non pertinet?

Aug. dixit: Iam dixi, et quia pertinet et quomodo pertineat.

Fel. dixit: Ego quaero, utrum est ex deo.

Aug. dixit: Ex deo, non de deo.

Fel. dixit: Si nihil peccatum est, quia ex deo est et polluta est et uenit Christus liberare eam et eam liberauit a peccato, quid culpamus Manichaeum, qui dicit partem dei pollutam esse et iterum mundari?

Aug. dixit: Quia iam confessus es Manichaeum dixisse partem dei esse pollutam et dicis non esse peccatum talem blasphemiam in deum effundere, nos autem dicimus quidem peccasse animam per liberum arbitrium et paenitendo purgari per misericordiam creatoris sui, quia non est ex deo tamquam pars eius uel tamquam proles eius, sed ex deo uel a deo facta est tamquam opus eius: quid intersit inter nostram fidem et uestram perfidiam, omnibus manifestum est. Itaque secundum uerba tua superiora, quia concessisti anathemandum eum, qui dicit corruptibilem dei naturam —quod et Manichaeum et te dicere manifestum est— quia noluisti, ut esset a te anathematus, eris cum illo anathematus.

92 Así hemos traducido la frase *Ex Deo, non de Deo.* Su significado es el siguiente: procede de Dios por haberla creado él, no porque la haya engendrado. La edición francesa de la *Bibliothèque Augustinienne* traduce: «Elle est de Dieu. Elle n'est pas de la sustance de Dieu» (vol.17 p.753).

93 En ningún lado consta que Félix haya considerado como corruptible la «naturaleza» de Dios. Es Agustín quien le atribuye esa doctrina. Nunca, en el texto de que disponemos, ha admitido Félix que el alma sea parte de la «naturaleza» de Dios; se

22. (Después de esto, habiendo intercambiado muchas palabras [94], *Félix* dijo: Indícame ya lo que quieres que haga.

Agustín: Que condenes a Manés autor de tantas blasfemias; pero hazlo, si lo haces sinceramente. Nadie te coacciona a que lo hagas si no quieres.

Félix: Dios ve si lo hago sinceramente, pues el hombre no puede verlo. Pero te pido que me confirmes.

Agustín: ¿En qué quieres que te confirme?

Félix: Primero condénalo tú, para condenarlo yo después.

Agustín: Fíjate que hasta lo escribo de propia mano; quiero [95] que también tú lo escribas de tu propio puño y letra.

Félix: Pero procura que la condenación sea tal que condenes al mismo tiempo al espíritu que habitaba en Manés y que habló todo eso por medio de él.

Agustín, tomando papel, escribió estas palabras: «Yo, Agustín, obispo de la Iglesia católica, ya he condenado a Manés, a su doctrina y al espíritu que por medio de él profirió tan execrables blasfemias; era un espíritu que arrastraba no a la verdad, sino al error nefando; ahora condeno de nuevo al ya mencionado Manés y al espíritu de su error».

Y habiendo entregado el mismo papel a Félix, también éste escribió de su puño estas palabras: «Yo, Félix, que había dado fe a Manés, ahora le condeno a él, a su doctrina y al espíritu seductor que moraba en él, quien afirmó que Dios había mezclado una parte suya con la raza de las tinieblas, y que la libera de forma tan vergonzosa que trasfigura sus fuerzas *(virtutes)* en hembras frente a los demonios machos, y a su vez, a éstas en machos frente a los demonios hembras, y después sujeta para siempre en el globo de las tinieblas a los restos de su propia parte. Condeno todas estas y las restantes blasfemias de Manés» [96].

Yo, Agustín, obispo, he firmado estas actas en la iglesia en presencia del pueblo.

Yo, Félix, he firmado estas actas [97].

22. Post haec cum multis uerbis inter se agerent, *Fel.* dixit: Dic iam, quid uis faciam?

[852] *Aug.* dixit: Vt anathemes Manichaeum, cuius sunt tantae istae blasphemiae; sed si ex animo facis, tunc fac. Nemo enim te cogit inuitum.

Fel. dixit: Deus uidet, si ex animo facio; non enim homo potest uidere. Sed hoc peto, ut confirmes me.

Aug. dixit: In quo uis ut confirmem te?

Fel. dixit: Prior tu anathema, ut et ego postea anathemem.

Aug. dixit: Ecce manu mea etiam scribo; uolo enim, ut et tu manu tua scribas.

(551) Fel. dixit: Sed sic anathema, ut spiritum ipsum, qui in Manichaeo fuit et per eum ista locutus est, anathemes.

Augustinus accepta charta scripsit haec uerba: Augustinus ecclesiae catholicae episcopus iam anathemaui Manichaeum et doctrinam eius et spiritum, qui per eum tam execrabiles blasphemias locutus est, quia spiritus seductor erat non ueritatis, sed nefandi erroris; et nunc anathemo supra dictum Manichaeum et spiritum erroris ipsius.

Et cum eandem chartam Felici dedisset, etiam ille manu sua haec uerba scripsit: ego Felix, qui Mani*(552)*chaeo credideram, nunc anathemo eum et doctrinam ipsius et spiritum seductorem, qui in illo fuit, qui dixit deum partem suam genti tenebrarum miscuisse et eam tam turpiter liberare, ut uirtutes suas transfiguraret in feminas contra masculina et ipsas iterum in masculos contra feminea daemonia, ita ut postea reliquias ipsius suae partis configat in aeternum globo tenebrarum. Has omnes et ceteras blasphemias Manichaei anathemo.

Augustinus episcopus his in ecclesia coram populo gestis subscripsi.

Felix his gestis subscripsi.

sabe que la corruptibilidad de Dios la atribuye Agustín a los maniqueos en base a la presunta identificación entre la naturaleza de Dios y el alma, puesto que ésta es evidentemente mutable y sujeta a corrupción.

[94] Las actas, pues, o no recogieron inicialmente todo lo dicho en el debate, o fueron abreviadas después. En este caso, ¿por quién?

[95] Este «quiero» tiene casi el valor de una orden, de un deseo expresado por un superior ante un inferior. Agustín aparece como «juez» y Félix como un encausado.

[96] F. Décret cree que este texto en que Félix condena a Manés y su doctrina ha sido dictado por el mismo Agustín *(Aspects...* p.330-331).

[97] Nótese la diferencia respecto a la firma del primer día del debate. Entonces se presentaba como «cristiano y seguidor de la ley de Manés». Ahora, en cambio, desaparecen ambos datos. Efectivamente no hay que pensar en que Félix se haya convertido a la fe de Agustín. Véase Introducción particular, p.463-464.

RESPUESTA A SECUNDINO

CONTRA SECVNDINVM LIBER

CSEL 25/2 — Vindobonae 1892

RECENSVIT

IOSEPHVS ZYCHA

CARTA DEL MANIQUEO SECUNDINO A SAN AGUSTIN Y *RESPUESTA A SECUNDINO*

INTRODUCCION

De todas las obras contenidas en el presente volumen la *Respuesta al maniqueo Secundino* es la más difícil de colocar en el tiempo con una cierta precisión. La *Carta de Secundino* no aporta datos que nos permitan fecharla. La colocación en las *Revisiones* (II 36) tampoco nos permite afinar demasiado. Está colocada detrás de *La naturaleza del bien,* que sigue inmediatamente al debate con Félix y que carece también de fecha segura. Pero si se admite que el debate con Félix no está colocado en el lugar que cronológicamente le corresponde, a pesar de tener fecha segura, deja de ser punto de referencia. Sí lo es en cierto modo la obra *Réplica a las cartas de Petiliano,* escrita entre el 400 y el 403, que ocupa el decimoquinto puesto detrás de la *Respuesta a Secundino,* lo que obligaría a rebajar la fecha al menos hacia el 398 para dar tiempo a la composición, siquiera parcial, de estas obras [1]. Pero no faltan autores que toman como punto de referencia válido el debate con Félix y retrasan la composición hasta el 405 como más pronto. Aunque sólo sea por descongestionar la época 397-402 creemos que es preferible retrasar la composición; de lo contrario no resulta fácil comprender cómo pudo haber compuesto en tan poco tiempo tantas obras. Cabe pensar que estas tres obras *Actas del debate con Félix, La naturaleza del Bien* y *Respuesta a Secundino* formasen un bloque de composición posterior, pero que él quiso asociarlas a la gran obra *Réplica a Fausto,* para cerrar así el capítulo de obras antimaniqueas. Sería exacta la cronología relativa entre ellas, aunque no su colocación en el conjunto de la obra agustiniana.

[1] Estas obras son: *Contra Hilario (perdida), Cuestiones evangélicas, Anotaciones a Job, La catequesis a los principiantes, La Trinidad, La concordia de los evangelistas, Réplica a la carta de Parmeniano, El bautismo, Respuesta a las preguntas de Jenaro, El trabajo de los monjes, El bien del matrimonio, La santa virginidad* y *Comentario literal al Génesis.*

Al ser respuesta a una carta nos interesa conocer ésta y ante todo a su autor. Secundino nos sería totalmente desconocido de no haber sido por el escrito de Agustín, al que antepuso la carta recibida. No tenemos, pues, más datos que los que nos aportan ambos escritos, junto con las *Revisiones*. En ellas Agustín afirma explícitamente que era un maniqueo de la categoría de los oyentes. Cuando él dice que no lo había conocido personalmente *(Revisiones* II 36) parece dejar entender que lo conocía por algún otro medio. De hecho, el dato mencionado de que era oyente lo ha recibido de otra fuente que no menciona, pues en su carta Secundino no informa al respecto. Quizá tuvieran datos el uno del otro del tiempo de su primera estancia en Roma en el 383-384; es una posibilidad no probada. Secundino, por su parte, conocía bien a Agustín, al menos por sus libros que afirma y muestra haber leído [2]. Conoce también los rumores que corrían en Africa entre los donatistas y de los que es portavoz Petiliano *(Réplica a las cartas de Petiliano* III 16,19; 25,30) de que había abandonado la secta maniquea por temor *(Secund* 2).

Secundino debía de ser uno de aquellos oyentes fervorosos como Constancio *(Faust* XV 5) de los que nos dice que «no tenía que envidiar en nada a los elegidos en la tan decantada abstinencia... bien instruido en las artes liberales, y que quería defender y defendía de hecho con elocuencia vuestra secta, y sufría mucho cuando en sus disputas le echaban siempre en cara las costumbres pecaminosas de tantos elegidos...» *(Costum* II 20,74). La diferencia entre Secundino y Constancio es ésta: mientras Constancio sufría por los pecados presuntamente reales de los elegidos, Secundino sufría por las calumnias que se levantaban contra la secta. Además, mientras Constancio estaba bien instruido en las artes liberales y defendía con elocuencia la secta, Secundino no da muestras de una particular preparación en dichas artes y su carta no es un modelo de composición. Si bien manifiesta un encendido fervor maniqueo, deja ver no menos una mente poco ordenada. No ya por los distintos tonos con que se dirige a Agustín alternando el halago con la punzada no exenta de ironía: corazón de oro, tu divina paciencia — poseído de la perfidia púnica, armado contra la verdad, dios de toda elocuencia, etc., pues todo ello era sin duda una actitud calculada; sino también por lo desaliñado de las ideas y las en cierto modo contradicciones, como cuando dice que nunca fue maniqueo y luego le invita a volver a la ver-

[2] Véase P. COURCELLE, *Recherches...* p.236-238.

dad que abandonó, o que dejó el maniqueísmo ahora por temor, ahora por la ambición de honores. En varios puntos la carta resulta oscura, aunque tal oscuridad lo sea únicamente para nosotros y no para Agustín que podía entender muy bien sus alusiones. Pero eso no quita para que tenga una buena formación en la teología de la secta y nos aporte datos que amplían nuestro conocimiento de la misma. El hecho de que fuera oyente es un elemento a valorar y se opone a la opinión común de que esta categoría de fieles era gente sin mayores compromisos y generalmente sin formación específica.

Antes hablábamos de Constancio. Es de suponer que al origen de la carta, escrita probablemente en Roma [3], está la primera obra antimaniquea de Agustín: *Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos*, particularmente esta segunda parte que tan mala imagen dejaba de los elegidos. Secundino toma sobre sí la molestia y quizá el honor de dirigirse a Agustín representando en cierto modo a la comunidad maniquea romana, quizá precisamente por su condición de oyente, pues la defensa por parte de un elegido podría parecer demasiado interesada. Si la carta de Secundino tuviese realmente alguna relación con la obra agustiniana, no dejaría de resultar extraño que Agustín haya silenciado totalmente lo que allí dijo, como también lo silenció al comienzo del debate con Fortunato (n.2.3). Tampoco cabe pensar que Agustín no haya advertido por dónde iban los tiros de su corresponsal.

Vengamos ya a la carta en cuanto fuente de información. Referente a Agustín ya hemos aludido a los rumores que corrían sobre su abandono del maniqueísmo por temor; hay que añadir ciertas alusiones que entendemos perfectamente por las *Confesiones* como la referencia a Hortensio y a la Academia y la afirmación de que su cambio fue repentino, que contradice a lo sostenido en las mismas *Confesiones*. No deja de resultarnos extraño su afirmación de que Agustín nunca fue maniqueo (n.3).

Sobre las fuentes del maniqueísmo no aporta datos especiales. No cita ni menciona ningún escrito de Manés. Del Nuevo Testamento sólo tiene una cita explícita, Ef 6,12 (n.1), pero toda la carta está llena de referencias implícitas a él. Del Antiguo Testamento, además de numerosas alusiones, cita explícitamente cuatro textos (Os 1,2; Gén 1,28; 24,2; 47,29 en n.3) no ciertamente para servirse de los mismos para la propia

[3] Así puede deducirse del hecho de que le recuerda que en Nola (Campania) puede hallar su obra *El libre albedrío (Contra Secund* 11).

causa, sino para devolver a Agustín las burlas que él había dejado caer sobre la forma rara de que se sirvió Dios para purificar las partículas divinas, es decir, por medio de las *virtutes* andróginas (*Naturaleza* 44; *Félix* II 7.13; *Faust* XV 7; XX 8). Al mismo nivel que el Antiguo Testamento pone una cita del libro de los Hechos de los Apóstoles (10,13), que ellos no aceptan.

Los datos dogmáticos más abundantes se refieren a la antropología y a la soteriología y, por supuesto, al punto fundamental de las dos naturalezas. Importante, por ser el más detallado que poseemos escrito por un maniqueo, es el tratamiento del pecado en sus diversas etapas (n.2). Recalca con fuerza la función salvadora de Cristo, Salvador espiritual, además de Señor y Pastor, frente al cual deja bien claro el docetismo, sin que ello le impida hablar de los distintos momentos de la pasión, con alusión explícita a su crucifixión en todo el mundo y en toda alma, es decir, al Jesús *patibilis* (n.3.4). Y junto a Cristo, la figura de Manés a quien asigna un papel especial en el juicio final (n.3).

La mayor novedad, quizá, hay que verla en la refutación de lo que es estribillo constante de la propaganda antimaniquea de Agustín. Este ha insistido siempre en que los maniqueos prometen una comprensión total y luego exigen la fe, mostrando así una incapacidad total para explicar el propio mito. Secundino le responde que no es posible pretender explicar cada punto de la doctrina, separado de los demás. Y recurriendo a la antigua profesión de Agustín, la de profesor, le recuerda que cada punto ha de comprenderse desde la totalidad. Pero va aún más allá: «Hay algunas realidades que no pueden exponérse hasta hacerlas comprensibles, pues la razón divina supera el corazón de los mortales» (n.6). Es, por tanto, un absurdo lo que exige o reclama Agustín: una explicación racional de los misterios divinos.

En el aspecto moral Secundino le dirige dos llamadas a la conversión, a seguir al Salvador espiritual por la senda estrecha, y a huir del mal que ha engañado a tantos, incluidos los apóstoles y que quiso hasta actuar sobre Cristo. A las indicaciones de Agustín de que los maniqueos son pocos, él responde que son pocos los que siguen el camino de la virtud, que está lejos de la masa, particularmente de la masa de mujeres, criticando de esta manera a la Iglesia católica. La respuesta a las acusaciones de Agustín aparece también cuando hace alusión a los numerosos pecados ocultos de los católicos que afirma no querer proclamar para evitar hacer propaganda al mal (n.4).

LA RESPUESTA DE AGUSTIN

El tono de la respuesta de Agustín está en línea con los primeros capítulos de su *Réplica a la carta del Fundamento.* Agustín, a quien difícilmente puede haberle pasado por alto la ironía que llevaban ciertas palabras de Secundino, halagadoras sólo en apariencia, le responde con suavidad, en un tono casi confidencial. Comprende al oyente maniqueo: lo que piensa de Agustín puede darse en el hombre, aunque de hecho no se dé en él. Un autor [4] se pregunta el porqué de ese tono afable y por qué no se ha pasado al terreno de la polémica personal, como hizo con Juliano de Eclana. Y se pregunta si no temía que Secundino tirase de la manta y descubriese parcelas ocultas de la vida de Agustín, pues él parece o al menos finge estar bien informado sobre su antigua vida. Nos parece excesivo el querer comparar la respuesta a una carta, afable en sus líneas generales, con la polémica mantenida con Juliano. El caso es tan distinto que no parece que puedan sacarse lógicamente conclusiones sobre el distinto comportamiento de Agustín.

Agustín refuta puntualmente las acusaciones de carácter personal de que abandonó el maniqueísmo por temor y por ansias de honor, precisamente concediendo que así fue. Pero, evidentemente, dirá, ese temor y ese honor no fue el que se imagina Secundino, sino otro que encarecen las Escrituras (n.1.2). Dígase lo mismo lo referente al cambio repentino (n.24). Si Secundino insistía por dos veces en su condición de púnico, Agustín le replica mencionando reiteradamente el origen persa de Manés y el del maniqueísmo. La acusación era más grave en este último caso, puesto que Cartago había sido la enemiga de Roma en otros tiempos, mientras que el imperio persa estaba siempre ahí como fuerza opuesta al Imperio romano y presentarle como persa, era presentarle como enemigo del pueblo romano.

Agustín se propone refutar el maniqueísmo desde la mismas palabras de Secundino. Así las primeras palabras de su carta son como el ariete que destruye todo el sistema (n.26). En consecuencia, Secundino tiene que arrepentirse de haber escrito lo que escribió (n.3). La doctrina maniquea es insosteni-

[4] F. DÉCRET, *L'Afrique...* 143.

ble desde la definición de Cristo como rey de las luces (*Secund* 1), con páginas hermosas sobre Cristo unigénito y primogénito (n.5-7), sosteniendo la doctrina católica. Dedica un amplio desarrollo al tema del pecado y del mal, en respuesta a Secundino, centrándose en esta trilogía: el alma, el consentimiento y el mal al que consiente (n.13-19), desde donde trata de demostrar cómo es insostenible la afirmación maniquea de que existen sólo dos sustancias opuestas y contrarias.

Secundino había citado varios textos del Antiguo Testamento, todos ellos relacionados con el sello del vientre y uno de los Hechos de los Apóstoles, relacionado con el de la boca y la mano. En este caso Agustín no sigue la praxis habitual en él de interpretarlos alegóricamente, sino que toma pie de ellos para atacar la doctrina de los tres sellos.

Si Secundino le recordaba que hay misterios que la razón humana no puede explicar, Agustín se calla al respecto; pero no se calla respecto a la invitación que le dirigió su corresponsal a convertirse de nuevo al maniqueísmo: él mismo le devuelve la moneda, invitándole a su vez a convertirse al catolicismo y a no escudarse en el pequeño número de los maniqueos, porque el dato puede volverse contra él.

El texto agustiniano aporta datos sobre distintos aspectos del dogma maniqueo pero sin novedad alguna, y por ello no nos detenemos en los mismos. Como conclusión diremos que a Agustín anciano le parecía esta obra como la mejor de todas las escritas contra el maniqueísmo. Sin duda los argumentos, no nuevos, habían ido madurando y en esta obra adquieren su formulación última y más serena.

No conocemos ninguna otra traducción de esta obra al castellano. En francés existe la realizada por el abad BURLERAUX (Edit. Raulx et Poujoulat [Bar-le-Duc 1869] t.XIV, p.454-478) y la efectuada por R. JOLIVET y M. JOURNON, en *Bibliothèque Augustinienne* 17 (Paris 1961) p.509-633.

TOMADO DE LAS REVISIONES II 36 (10)

RESPUESTA AL MANIQUEO SECUNDINO. LIBRO UNICO

Un cierto Secundino, maniqueo, pero no de los que ellos llaman elegidos, sino de los denominados oyentes, a quien no conocía personalmente, me escribió en tono amistoso, reprochándome respetuosamente el que atacase con mis escritos aquella herejía. Me amonestaba también a que dejara de hacerlo y me exhortaba a que me hiciera seguidor de ella, uniendo su defensa con el reproche a la fe católica. Di contestación a su carta. Mas como en el encabezamiento del escrito no puse ni el mitente ni el destinatario, puede computarse no entre mis cartas, sino entre mis libros. Mi escrito va precedido de su carta. El título del volumen es el siguiente: Respuesta al maniqueo Secundino. En mi opinión, le prefiero a todos los demás que pude escribir contra esa peste.

El libro comienza así: *Benivolentia in me, quae apparet litteris tuis.*

EX LIBRIS RETRACTIONVM (II 36; PL II 10)

[CSEL 36,143] *(PL 32,634)*

CONTRA SECVNDINVM MANICHEVM LIBER VNVS

Secundinus quidam, non ex eis, quos Manichei electos, sed ex eis, quos auditores uocant, quem ne facie quidem noueram, scripsit ad me uelut amicus honorifice obiurgans, quod oppugnarem litteris illam heresem, et admonens, ne facerem, atque ad eam sectandam potius exhortans cum eius defensione et fidei reprehensione catholicae. Huic respondi; sed quia in eiusdem opusculi capite non posui, quis cui scriberet, non in epistulis meis, sed in libris habeatur. Illic ab exordio conscripta est etiam eius epistula. Huius autem mei uoluminis titulus est: contra Secundinum Manicheum. Quod mea sententia omnibus, quae aduersus illam pestem scribere potui, praepono.

Hic liber sic incipit: *Beniuolentia in me, quae apparet litteris tuis.*

CARTA DEL MANIQUEO SECUNDINO A SAN AGUSTIN

Secundino a Agustín, señor justamente digno de honor y alabanza y al que se debe la máxima veneración.

Defensa contra el mal

[1] Doy gracias a la inefable y sacratísima majestad y a su primogénito Jesucristo, rey de todas las luces; en actitud de súplica me dirijo al Espíritu Santo y le doy las gracias por haberme concedido y otorgado la ocasión de saludar con confianza a tu santidad salvadora y egregia, señor justamente digno de alabanza y al que se debe la máxima veneración [1]. No tiene nada de extraño. En efecto, tanto para otorgar toda clase de bienes como para alejar todos los males, son ellos los más adecuados y poderosos; defiendan con su protección a tu benevolencia y la libren de todo mal [2], no el que no es nada o el que se origina de las obras o pasiones de los mortales [3], sino el que está previsto que venga [4]. ¡Ay de aquel que le dé oportunidad sobre sí! En verdad, eres merecedor de conseguir de ellos tales dones, y de que ellos nutran tu verdad, lámpara auténtica que la diestra de la verdad puso en el candelero de tu corazón, para que la llegada del ladrón no dilapide el patrimonio de tu tesoro; merecedor de que ellos ordenen que permanezca sin derrumbarse aquella casa que tú edificaste, no sobre la arena del error, sino sobre la roca del conocimiento. Que ellos alejen de nosotros al espíritu atroz, que infunde el temor y la perfidia de los hombres, para apartar a los hombres de la senda estrecha del Salvador [5]; todo su ímpetu se ejerce por medio de aquellos príncipes contra los que el Apóstol confiesa, en la carta a los Efesios, haber entablado combate. Pues dice que su *lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes y potestades, contra los espíritus del mal, que están en las (esferas) celestes* [6]. Y en verdad, ¿quién entabla combate contra las armas y no contra el armado con ellas que se dirige hacia él? Pues como los cuerpos de los hombres son las armas del pecado, así los preceptos salutíferos son las armas de la justicia. Esto lo dice Pablo, esto lo atestigua el mismo Manés [7].

Pecado y arrepentimiento

[2] No se trata de una lucha contra las armas, sino contra los espíritus [8] que se sirven de ellas; pero luchan en vista

SECVNDINI MANICHAEI AD SANCTVM AVGVSTINVM EPISTVLA

[CSEL 25/2,893] *(PL 42,571)*

Domino [a] merito honorabili atque laudabili et unice percolendo Augustino Secundinus [a]

(PL 1). Habeo et ago gratias ineffabili ac sacratissimae maiestati eiusque primogenito omnium luminum regi Iesu Christo, habeo gratias et subplex sancto refero spiritui, quod dederint praebuerintque occasionem, qua ego securus salutarem tuam egregiam sanctitatem, domine merito laudabilis et unice percolende. *(572)* Nec mirum; sunt enim et ad omnia bona praestanda et ad omnia mala arcenda satis aptissimi et potentissimi, quibus tuam beneuolentiam suis defendant propugnaculis eripiantque ab illo malo, non quod nihil est aut quod factione passioneque mortalium gignitur, sed quod paratum est, ut ueniat. Vae autem illi, qui se eidem prae*(573)*buerit occasionem. Nam dignus es, qui ab iisdem talia munera consequaris iidemque ueritatis tuae nutritores efficiantur, uere lucerna, quam in cordis tui candelabro dextera posuit ueritatis, ne furis aduentu thesauri tui dilapidetur patrimonium, iubeantque sine lapsu illam manere domum. Quam tu non super erroris harenam, sed super scientiae lapidem conlocasti, illumque a nobis repellant atrocem spiritum, qui hominibus timorem inmittit et perfidiam, ut animas auertat ab angusto tramite saluatoris: **[894]** cuius omnis inpetus per illos principes funditur. Contra quos se apostolus in Ephesiorum epistula certamen subisse fatetur. Dicit enim se *non contra carnem et sanguinem habere certamen, sed aduersus principes et potestates, aduersus spiritalia nequitiae, quae sunt in caelestibus* (Eph 6,12). Et reuera. Quis enim contra arma habeat, et non [a] contra armatum aduersus illum, qui mouetur? Vt enim hominum corpora arma peccati sunt, ita salutaria praecepta arma iustitiae (cf. Rom 6,13). Hoc Paulus, hoc ipse testatur Manichaeus.

(2). Non ergo armorum pugna est, sed spirituum, qui iisdem utuntur; pugnant autem animarum gratia. Horum in medio posita est anima,

[1] Nótese la formulación trinitaria que confirma una vez más la veracidad del dato agustiniano de *Conf* III 6,10.

[2] Alusión a la función que la *Carta del Fundamento* asigna a la «Diestra de la luz»: proteger y liberar de toda incursión del mal y de los lazos del mundo. Véase *Fund* 11.

[3] Alusión a la doctrina del mal que ha presentado Agustín en sus tratados antimaniqueos: *Costum* II 2,2; 3,5; 5,7; *Almas* 18; *Fortun* 15.20; *Adiman* 26; *Fund* 36.

[4] La condenación final.

a] Domino — Secundinus *omitt.* PL.

[5] Secundino otorga repetidamente el título de «Salvador» a Cristo. Además del presente texto, véanse los números 3.4.6. Otra designación es la de Señor: n.2 y 4.

[6] A este texto había recurrido ya Fortunato (*Fortun* 22).

[7] Nótese la equiparación de Pablo y Manés en cuanto a la autoridad.

[8] Agustín trata de forma sistemática de presentar al maniqueísmo como un mate-

a] et non) nisi PL.

de las almas. En medio de ellos está situada el alma a la que su naturaleza le otorgó la victoria ya desde el inicio [9]. Si ella obra en unión con el espíritu de las virtudes poseerá la vida perpetua en su compañía y obtendrá aquel reino al que nos invita nuestro Señor. Si, por el contrario, comienza a dejarse arrastrar por el espíritu de los vicios y les otorga su consentimiento, y después de haber consentido, se duele de ello, obtendrá la fuente del perdón para tales manchas. Es conducida por la mezcla de la carne, no por propia voluntad [10]. Pero si, después de conocerse a sí misma, otorga su consentimiento al mal y no se arma contra el enemigo, ha pecado por su propia voluntad. Si de nuevo se avergüenza de haber errado, hallará dispuesto al autor de las misericordias; no se la castiga por haber pecado, sino por no haber sentido dolor por el pecado [11]. Y si muere con el pecado, sin haber obtenido el perdón, entonces será excluida, entonces será comparada a la virgen necia, entonces heredará el lado izquierdo, entonces será expulsada por el Señor del banquete a bodas a causa de sus vestidos sucios, y se hallará en el lugar del llanto y del rechinar de dientes, e irá con el diablo al fuego de su origen. Diablo al que tu extraña sabiduría menciona, ya afirmando que ha sido hecho

cui a principio natura sua dedit uictoriam. Haec si una cum spiritu uirtutum fecerit, habebit cum eo uitam perpetuam illudque possidebit regnum, ad quod dominus noster inuitat; si uero ab spiritu uitiorum incipiat trahi et consentiat ac post consensum paenitudinem gerat, habebit harum sordium indulgentiae fontem. Carnis enim commixtione ducitur, non propria uoluntate. At si cum se ipsam cognouerit, consentiat malo et non se armet contra inimicum, uoluntate sua peccauit. Quam si iterum pudeat errasse, paratum inueniet misericordiarum auctorem. Non enim punitur, quia peccauit, sed quia de peccato non doluit. At si cum eodem peccato sine uenia recedat, tunc excludetur, tunc uirgini stultae conparabitur, tunc heres erit sinistrae manus, tunc a domino pelletur ex conuiuio nuptiarum nigrarum causa uestium, ubi fletus erit et stridor dentium, ibitque cum diabolo ad ignem originis ipsius: quem tua mira

rialismo. Pero aquí le contradice Secundino: las potestades del mal son «espíritus». Aunque no puede olvidarse que ha habido un materialismo cristiano, como el de Tertuliano, según el cual hasta los espíritus, incluido Dios, son materia, aunque muy finísima.

9 Aunque pasa por ser sinónimo de pesimismo, el maniqueísmo es una religión radicalmente optimista, en cuanto que el alma tiene asegurada la victoria por su naturaleza desde el comienzo.

10 Texto muy esclarecedor sobre la doctrina maniquea del pecado, en sus diversos estadios. Primeramente es un «estado» involuntario, fruto de la situación originada tras el combate inicial. Pero tras la iluminación y el conocimiento de sí misma, se puede hablar de pecado voluntario, si el alma consiente al mal. Esto está bastante distante de la ridiculización a que suele someter Agustín la doctrina maniquea. Obviamente en el segundo momento sí tiene cabida el arrepentimiento y la penitencia.

11 Precisión muy oportuna: una cosa es el hecho del pecado, es decir, la situación de mezcla de la que el alma no es responsable, y otra el sentimiento ante esta situación. Aquí está la responsabilidad del pecado.

de un arcángel, ya declarando que no es nada [12]. ¿Por qué, entonces, reinarán los justos? ¿Por qué serán coronados los apóstoles y los mártires? ¿Sólo porque vencieron a lo que no es nada? ¡Oh, cuán frustrado queda el poder del vencedor, cuando se pregona que el adversario carecía en absoluto de él! Cambia, te lo suplico, de parecer; abandona la perfidia de la raza púnica [13] y vuelve tu retirada, causada por el temor [14], en dirección a la verdad; no te excuses en esas mentiras.

Invitación a Agustín a que se convierta

[3] Mi flaco y vulgar ingenio de romano ha leído los escritos de tu reverencia, en los que te aíras contra la verdad, como Hortensio contra la filosofía [15]. Así habiéndolos releído una y otra vez con ánimo en suspenso y ojo atento, por doquier hallé a un orador sumo y al dios casi de toda elocuencia [16], pero nunca hallé a un cristiano. Armado, eso sí, contra todo, no afirmas nada, no obstante que debías mostrarte más perito en la ciencia que en la palabra. Pero hay una cosa que no puedo callar a tu pacientísima santidad: me ha parecido —y en

prudentia aut ex archangelo **[895]** factum memorat aut nihil esse fatetur. Cur igitur regnabunt iusti? Cur apostoli et martyres coronabuntur? Totum propterea, quia uicerunt nihil? O quantum frustatur [a] uincentis potentia, cum aduersarius nullius uirtutis esse praedicatur! Muta, quaeso, sententiam, depone punicae gentis perfidiam et recessionem tuam ad ueritatem, quae per timorem facta est, conuerte, noli his mendaciis excusare.

(3). Legit enim aliquanta exile meum et qualecumque Romani hominis ingenium reuerendae tuae di*(574)*gnationis scripta, in quibus sic irasceris ueritati ut philosophiae Hortensius. Haec itaque cum suspenso animo agilique oculo iterum iterumque repetissem, summum inueni ubique oratorem et deum paene totius eloquentiae, nusquam uero conperi christianum, et armatum quidem contra omnia, adfirmantem uero nihil, cum te magis scientia peritum debueris ostendere, non sermone. Illud uero tacere non possum tuae patientissimae sanctitati; uisus enim mihi

12 Alusión explícita a la doctrina cristiano-agustiniana del mal: por una parte se le identifica en cierto modo con Satanás y por otra se afirma que el mal en cuanto tal no existe, es decir, que no es una sustancia. Secundino ironiza al respecto, sirviéndose de los apóstoles y los mártires.

13 Secundino, en cuanto romano, no puede olvidar que la raza púnica, con Cartago como capital política, fue durante mucho tiempo la enemiga número uno de Roma. Luego hará mención de Aníbal.

14 Es decir, por temor a las leyes contra los maniqueos. La acusación ya había sido lanzada antes por Petiliano (*Réplica a las cartas de Petiliano* III 25,30).

15 Según P. Courcelle (*Recherches...* 237 n.2), Secundino alude aquí a *Conf* III 6,10: «Decían: Verdad, Verdad; mucho me la mentaban, pero nunca estaba con ellos».

16 Sobre la elocuencia de Agustín opinaron otros «enemigos» suyos, como el pagano Máximo (*Carta* 16,3) y el donatista Cresconio (*Réplica a Cresconio, gramático donatista* I 1,2). Todos coinciden en ponderarla al máximo.

a] frustratur PL.

verdad así es— que nunca fuiste maniqueo ni pudiste conocer los secretos arcanos y desconocidos de Manés [17], y que bajo su nombre tú perseguías a Aníbal o a Mitrídates [18]. Confieso que los mármoles de la residencia de los Anicios [19] no resplandecen por la diligencia y arte en colocarlos como deslumbran tus escritos por la elocuencia. Si hubieses querido hacerla concordar con la verdad, hubiese sido ciertamente un gran adorno para nosotros. No vayas, te lo ruego, contra tu naturaleza; no seas la lanza del error que hiere el costado del Salvador [20]. Ves que él está crucificado en todo el mundo y en toda alma [21], la cual nunca tuvo la naturaleza de la cólera. También tú, pues, que eres de ella, debes abandonar de una vez —te lo suplico— los vanos reproches; deja las polémicas superfluas. Hallándote tanto tiempo con tu padre en medio de las tinieblas, nunca te burlaste; una vez situado entre el sol y la luna es cuando te has vuelto acusador [22]. ¿Quién, pues, será tu abogado ante el tribunal del juez justo, cuando comiences a reconocerte convicto, por tu propio testimonio, de tus palabras y de tus obras? El persa [23] al que acusaste no te asistirá. Excluido él, ¿quién

es —et pro certo sic est— et numquam fuisse Manichaeum nec eius te potuisse arcana incognita secreti cognoscere atque sub Manichaei nomine persequi te Hannibalem atque Mithridatem. Ego namque fateor non tali diligentia nec tanta industria Anicianae domus micare marmora, quanta tua scripta perlucent eloquentia. Hanc si uoluisses ueritate concordare, magnum utique nobis extitisset ornamentum. Noli, rogo, contra tuam uenire naturam, noli esse erroris lancea, qua latus percutitur saluatoris. Vides enim illum et in omni mundo et in omni anima esse crucifixum, quae anima **[896]** numquam habuit suscensendi naturam. Et tu igitur, qui ex ipsa es, dimitte, quaeso, iam uanas incusationes, superfluas relinque controuersias. Tanto tempore cum parente tuo in medio tenebrarum constitutus numquam subsannasti: in medium solis ac lunae inuentus es accusator. Quis igitur tibi patronus erit ante iustum tribunal iudicis, cum et de sermone et de opere coeperis te teste conuinci? Persa, quem incusasti, non aderit. Hoc excepto quis te flentem consolabitur?

[17] No obstante, pocas líneas antes ha dicho: «vuelve tu retirada, causada por el temor, en dirección a la verdad» (n.1). Es decir, le invita a *volver* a la verdad. Véase también el n.5. Por otra parte, todos los datos y las fuentes aportan la prueba de que Agustín conoció bien el maniqueísmo. Véase la n.30 de la Introducción general, p.24.

[18] La argumentación es la siguiente: cuanto grande era la animosidad y odio de estos personajes contra Roma, tanto lo es la de Agustín contra Manés.

[19] Anicio Gallo, cónsul célebre por el lujo de su casa (CIC. *Bruto* 83).

[20] Nótese la interpretación simbólica de esta escena de la pasión del Señor.

[21] Es la doctrina del *Iesus patibilis:* la sustancia divina está sufriendo en todo ser, prisionera de la materia. Véase la n.81 de la Introducción general, p.55.

[22] La imagen indica la situación del oyente maniqueo en su camino hacia la iluminación que procura la gnosis (F. DÉCRET, *L'Afrique*... II p.102 n.56). Courcelle, por su parte, sugiere una probable alusión a *Conf* III 6,10: «Aquéllas eran las bandejas en que a mí, hambriento de ti, se me ofrecía el sol y la luna en vez de ti» *(Recherches*... 237 n.4). Sobre el sol y la luna, véase Introducción general, p.51-52.56 y 72.

[23] El persa es Manés. Secundino se hace eco de las burlas de Agustín frente a Manés, llamándole persa, también enemigo tradicional y actual del Imperio romano.

te consolará [24] cuando llores? ¿Quién salvará al púnico? ¿O acaso cambiará lo que dice el Evangelio, y el camino ancho dejará de conducir a la muerte? ¿O es falso lo que dice Pablo y no ha de rendir cada cual cuenta de sus actos? ¡Ojalá tras abandonar a Manés te hubieses dirigido a la Academia [25] o hubieses comentado las guerras de los romanos [26], que han triunfado sobre todo! ¡Qué grandes y excelentes cosas habrías logrado allí y no habrías pasado tú, hombre casto en posesión de la pureza y castidad total, al pueblo judío, bárbaro por sus costumbres, cuando introduces fábulas en los preceptos y aduces *la esposa fornicaria,* y: *hará hijos a la fornicaria* [27]; y: *mediante la fornicación se alejará la tierra del Señor;* y: *no lavarás las manos tras el acto conyugal;* y: *pon tu mano sobre mi muslo;* y: *mata y come;* y: *creced y multiplicaos* [28]. ¿Te agradaron los leones en la fosa porque no había jaulas? ¿O te produjo dolor la esterilidad de Sara, de cuyo pudor fue vendedor el marido haciéndola pasar por hermana? Pero quizá después del combate de Darés y Entelle [29] habías querido contemplar el pancracio del mismo Jacob. ¿Habías dispuesto examinar el número

Quis Punicum saluabit? An emendatum in euangelio est, quod spatiosa uia non deducat in interitum? (cf. Mt 7,13). An falsum in Paulo est, quod operum singuli suorum non erunt reddituri rationem? (cf. Rom 14,12). O utinam a Manichaeo recedens academiam petisses aut Romanorum bella, qui omnia superarunt, interpretatus fuisses! Quam magna ibi, quam egregia conperisses, et non castus homo utique totius pudicitiae et paupertatis isses ad Iudaeorum gentes barbaras moribus, cum praeceptis inseris fabulas et adducis *uxorem fornicariam* et: *Facies filios fornicariae* et: *Fornicando fornicabitur terra a domino* (Os 1,2), et: *Non lauabis manus post coitum coniugis* (?), et: *Mitte manus super femur meum* (Gen 24,2; 47,29), et: *Macta et manduca* (Act 10,13), et: *Crescite et multiplicamini* (Gen 1,28). An tibi leones in lacu placuerunt (cf. Dan 6,16), quia caueae non erant? An tibi sterilitas Sarae doluit, cuius pudoris distractor maritus sororem fingens extiterat? (cf. Gen 12,3; 20,2). Sed forte post Daretis et Entelli certamen Iacob et ipsius pammachiam **[897]** exspectare uolueras? (cf. Gen 32,24s). An numerum Amorrhaeorum

Por eso Secundino le ha devuelto la moneda aludiendo a su condición de púnico, otro enemigo, de no menor furor, pero de otros tiempos.

[24] Alusión a Manés como Paráclito, consolador. No olvidar que ésta era la creencia de los maniqueos.

[25] Alusión al período de escepticismo que atravesó Agustín tras sentirse defraudado por los maniqueos *(Conf* V 14,25).

[26] Según Stroux se refiere probablemente a un fragmento del Hortensio en el que Lúculo exhortaba a Cicerón a dedicarse a los trabajos históricos (COURCELLE, *Recherches*... 238 n.1).

[27] A este texto ya había recurrido Fausto *(Faust* XXII 5).

[28] Muy probablemente todos estos textos relacionados con el sexo, menos uno, son la respuesta de Secundino a las burlas sobre la seducción de las *virtutes* andróginas de que habla en *Félix* II 7.13.22; *Naturaleza* 46. Véase Introducción general, p.52.

[29] Véase VIRGILIO, *Eneida* V 362-484.

de los amorreos y el conjunto de cosas [30] que contenía el arca de Noé? Yo sé [31] que tú siempre despreciaste esas cosas; yo sé que tú siempre amaste las cosas grandes, que abandonan la tierra, que se dirigen hacia el cielo, que mortifican el cuerpo y vivifican el alma. ¿Quién es entonces el que te ha hecho cambiar de repente? [32]

EL SALVADOR ESPIRITUAL

[4] En verdad, es demasiado absurdo decir esto a tu santidad. Tú no ignoras cuán pésimo y cuán maligno es quien combate contra los fieles y los más grandes varones, con tanta astucia que hasta obligó a Pedro a negar al Señor por tres veces en una noche y no permitió a Tomás creer que había resucitado. Mas estas heridas recibieron curación con la medicina del perdón. Con todo, ¡cuán audaces fueron sus maquinaciones, que mezcló la cizaña al Señor que había sembrado la mejor semilla y arrebató al Iscariote a tan gran pastor! [33] Y para llegar al supremo suplicio de la cruz, enciende en deseos de hacerle perecer a los escribas y a los fariseos para que exigiesen con sus gritos la liberación de Barrabás [34] y la crucifixión de Jesús. Nosotros escapamos porque hemos seguido a un salvador espiritual [35]. Pues su audacia llega a tanto que si nuestro Señor hubiera sido carnal, toda nuestra esperanza se hubiese visto amputada. Y, sin embargo, ni siquiera pudo saciarse con el oprobio de la cruz; más aún, en su locura forzó a que le coronasen de espinas, le diesen a beber vinagre, le golpeasen los soldados con la lanza, a que la boca del ladrón de la izquierda profiriese blasfemias contra él [36]. Y luego su iniquidad llegó a tanto que propuso dificultades al mismo Señor y sus apóstoles que subían allí, otorgando bajo su nombre —y aquí está lo peor— a todas las supersticiones la dignidad del nombre católico. Dejo de lado el indicar hasta dónde armó a cada uno de los discípulos contra los maestros, hasta dónde engañó a Himeneo, a Alejandro; dejo de lado también lo que realizó en Antioquía, en Esmirna y en Iconio; añado ahora el modo de comportarse en la actualidad de la muchedumbre, de la que la virtud está tan lejos, cuanto es camino cerrado para el pueblo. Pues no es a la virtud a lo que llega la masa y, sobre todo, la masa de las mujeres [37]. Pero tengo reparos en hacer públicas sus acciones clandestinas [38] por temor a que se multipliquen los crímenes comenzados por otros. Y ello, aunque es propio de los sabios el soportar una y otra cosa, reírse de lo uno y de

(cf. Ios 10,5), an pancarpum in arca Noe (cf. Gen 7) conspicere disposue-*(575)*ras? Noui ego haec te semper odio habuisse, noui ego te semper magna amauisse, quae terras desererent, quae caelos peterent, quae corpora mortificarent, quae animas uiuificarent. Quis igitur ille est, qui te repente mutauit?

(4). Quamquam haec tuae sanctitati dicere nimis absurdum sit. Ipse enim non ignoras, quam pessimus sit quamque malignus quique etiam tanta calliditate aduersus fideles et summos uiros militat, ut et Petrum coegerit sub una nocte tertio dominum negare, et eidem resurgenti Thomam non permiserit credere: quae tamen uulnera curata sunt indulgentiae medicina. Illud uero quam audacter molitus sit, ut domino optimum semen seminanti ille zizania miscuerit et tanto pastori Iscariotem rapuerit; et ut ad ultimum crucis subplicium ueniretur, in perniciem ipsius scribas pharisaeosque accenderit, ut Barnabam [a] dimitti clamarent et Iesum crucifigi. Euasimus igitur, quia spiritalem secuti sumus saluatorem. Nam illius tantum erupit audacia, ut si noster dominus carnalis foret, omnis nostra fuisset spes amputata. Et tamen ne ipso quidem crucis obprobrio potuit satiari: quin immo insaniens hinc coegit spinis coronari, illinc aceto potari; hinc militum lancea percuti, illinc sinistri latronis ore blasphemari (cf. Mt 26,27; Lc 22,23; Io 18-20). At postea tantum **[898]** eius creuit iniquitas, ut et ipso et apostolis eius illuc ascendentibus diuersas conponeret quaestiones, sub eorum, quod peius est, nomine superstitiosis omnibus, id est catholici uocabuli diuidens dignitatem. Omitto namque, quatenus unumquemque discipulorum aduersus magistros armauerit quatenus Hymenaeum, quatenus Alexandrum deceperit (cf. 1 Tim 1,20), quae apud Antiochiam, quae apud Smyrnam, quae apud Iconium commiserit: illa nunc addo, quae praesens actitat multitudo, a qua tantum uirtus procul est, quantum populo clausa est. Nec enim uirtus est, ad quam turba peruenit et turba quam maxime feminarum. Sed uereor clandestina eorum publicare, ne ab aliis ordita crimina geminentur. Quamquam sapientium est utrumque ferre, utrum-

[30] El término latino es *pancarpum,* del griego πάγκαρπον, etimológicamente «toda clase de frutos» y, en consecuencia, «variado».

[31] No consta que Secundino haya conocido personalmente a Agustín.

[32] Aquí Secundino se separa de la versión dada por Agustín en las *Confesiones,* según las cuales su desvinculación del maniqueísmo fue un proceso muy lento.

[33] El título de «pastor» aplicado a Cristo por un maniqueo aparece únicamente en este texto.

[34] Traducimos «Barrabás» de acuerdo con toda la tradición, a pesar de que el texto del CSEL traiga *Barnabam,* con toda probabilidad un error de imprenta, puesto que en el aparato crítico no aparece la variante.

a] Barrabam PL.

[35] Sobre el docetismo cristológico, véase Introducción general, p.58 y 143ss.

[36] Nótese que a pesar de hablar de un salvador espiritual, no de carne, Secundino no tiene reparos en hablar de los distintos momentos de su pasión, obviamente interpretados según su dogma particular.

[37] Dato que quizá nos indique que la mayoría de los maniqueos eran varones. Es de sobra conocido el misogenismo maniqueo. Por una parte, ya Eva, la primera mujer, recibió muy poca luz de sus padres; por otra, su función de concebir hace que sea una cárcel para la divinidad *(Contra Secund* 22).

[38] Réplica de Secundino a las acusaciones vertidas por Agustín en *Costum* II 18,65ss. Afirma preferir dejarlas en secreto para que no las imiten otros. De esta forma está insinuando la enormidad de tales acciones.

lo otro, y apoyarse solamente en lo que aporta felicidad y engendra vida.

NUEVA LLAMADA A LA CONVERSIÓN

[5] Y, sin embargo, en actitud suplicante, una y otra vez te ruego, te pido y vuelvo a suplicarte primeramente que te dignes concederme el perdón si alguna palabra mía ha pellizcado tu corazón de oro. Lo he hecho por un excesivo ardor, porque no quiero que te separes de nuestro grupo. Por apartarme de él, yo mismo habría casi perecido, si no me hubiese retirado rápidamente de la comunión de la naturaleza malvada. Además, te pido que te reconcilies con aquella comunión que nada malo hizo contra ti; que vuelvas a ella, pues no se ha de encolerizar contra ti por tus culpas, si vuelves. No sólo sabe perdonar siete veces; más aún, tiene el poder de atar y desatar. No finjas estar palpando tú que poco antes veías [39]; no quieras aprender tú que puedes enseñar. Renuncia a la gloria de los hombres [40] si quieres agradar a Cristo. Haz revivir a Pablo en nuestros tiempos [41]. El, siendo doctor de la ley judía, obtuvo del Señor la gracia de ser apóstol, y lo que había considerado ganancia lo despreció como estiércol para ganar a Cristo. Socorre a tu alma, tan luminosa [42], puesto que ignoras a qué hora ha de

que ridere et ad illud tantum niti, quod beatitudinem conciliat, quod parturit uitam.

(5). Et tamen iterum atque iterum subplex deprecor, oro, etiam atque etiam obsecro, primum quidem ueniam largiri digneris, si quo sermone fuerit tuum titillatum aureum pectus: ardore enim hoc nimio feci, quia nolo te a nostro grege diuelli, a quo etiam ego ipse aberrans paene perieram, nisi cito me de iniqua communionis tulissem natura. Deinde, ut concilies te illi, quae in te nihil deliquit: redeas ad illam, quae tibi [a], si redieris, propter culpam [a] non erit suscensura. Nec enim septies **[899]** tantum nouit ignoscere: quin immo habet et ligandi et soluendi potestatem. Noli te fingere palpare. Qui dudum uidisti, noli uelle discere, qui potes docere. Dimitte hominum gloriam, si uis Chri-*(576)*sto placere. Temporibus nostris renoua Paulum, qui cum legis Iudaicae doctor esset, consecutus a domino apostolatus gratiam, quae putabat commoda, contempsit ut stercora, ut Christum lucrifaceret (cf. Phil 3,8). Subueni animae tuae tam lucidae, quia ignoras, quali sit

[39] Alusión al apóstol Tomás, de quien Secundino ha hablado poco antes.

[40] Aquí sugiere Secundino que Agustín abandonó el maniqueísmo buscando la gloria de los hombres, es decir, aspirando a ser obispo en la Iglesia católica. Antes (n.2) le había acusado de haberlo abandonado por temor. Véase nota 14.

[41] Más tarde Juliano de Eclana le acusará de haber hecho caso de esta invitación, es decir, de haber inventado un Pablo maniqueo.

[42] Es decir, que participa de la sustancia del reino de la luz.

a] tibi et in dierum culpam PL.

venir el ladrón. No seas adorno de los muertos, puesto que lo eres de los vivos. No seas compañero en la senda ancha que espera al amorreo; antes bien apresúrate hacia la estrecha para conseguir la vida eterna. Cesa, te ruego, de encerrar a Cristo en un seno [43], para no ser encerrado tú de nuevo en otro seno [44]; cesa de hacer de las dos naturalezas una sola, porque se acerca el juicio del Señor. ¡Ay de quienes tengan que soportarlo, los que convierten en amargo lo dulce! [45]

DEJAR ESPACIO AL MISTERIO

[6] Pero, si tienes dudas sobre el motivo, si estás en la incertidumbre sobre el inicio del combate [46], se te podrá dar razón en una conferencia a la luz del sol y en un coloquio pacífico. No obstante, hago saber a tu sagacísima bondad que hay algunas realidades que no pueden exponerse haciéndolas comprensibles, pues la razón divina supera el corazón de los mortales [47]. Considera esto, por ejemplo: cómo hay dos naturalezas y por qué ha luchado quien nada podía sufrir; igualmente lo referente al siglo nuevo que Manés menciona también, puesto que será construido gracias a los movimientos que hienden aquella gran tierra. Mas ¿quién admitirá que hay hendiduras

fur hora uenturus. Noli ornare mortuos, quia uiuorum es ornamentum. Noli comes esse lati itineris, quia Amorrhaeum expectat, sed ad artam festina uiam, ut consequaris uitam aeternam. Desine, quaeso, utero claudere Christum, ne ipse rursus utero concludaris, desine duas naturas facere unam, quia adpropinquat domini iudicium. Vae, qui accipient, qui, quod dulce est, in amaritudinem transferunt!

(6). Sed si dubitas de principio, si ambigis de pugnae exordio, poterit diurno tractatu pacificoque conloquio reddi ratio. Illud tamen notum facio tuae sagacissimae bonitati, quia sunt quaedam res, quae exponi sic non possunt, ut intellegantur; excedit enim diuina ratio mortalium pectora. Vt puta hoc ipsum, quomodo sint duae naturae aut quare pugnauerit, qui nihil poterat pati, necnon etiam de saeculo nouo quod idem memorat, quia praecisis maximae illius terrae motibus hoc aedificetur. Quis autem admittat inter diuina praecidi, sicilicet nisi **[900]** figuram facias interpretantis ad auditorem, quia ab hoc uerba

[43] Esto es, deja de creer que Cristo estuvo en el seno de una virgen. Véase Introducción general, p.58.

[44] Le amenaza con la metempsícosis o reencarnación. Véase *Adiman* 12,2.

[45] Lo dulce y lo amargo son calificativos del principio del bien y del mal, respectivamente *(Faust* IX 1; XXI 1).

[46] Es decir, el combate entre el reino de la luz y el de las tinieblas. Véase Introducción general, p.49-50.

[47] La gnosis no es un conocimiento ordinario, racional y científico, como lo entendió sin duda Agustín, pues la «razón divina sobrepasa la mente de los mortales». Ciertas verdades son intraducibles y nuestra condición humana no llega a ellas. Secundino está respondiendo a las acusaciones de Agustín de que no supieron explicarle todo lo que él esperaba.

en las realidades divinas? A no ser que hagas el papel de comentador para un oyente, y porque éste toma las palabras por separado, mientras que aquél las toma en su conjunto. Y por muchas palabras que dijera el comentarista, para que las retenga en sí el oyente, ellas no se apartaron de él. Si no piensas así de aquel siglo, lo que se dice resulta bastante necio y estúpido. Así también a propósito del combate. Has de partir de entrada de que Dios es la justicia absoluta y que el mayor crimen es invadir (el territorio) ajeno. Por eso, cuando la naturaleza contraria se acercaba con esa finalidad, si no hubiese luchado él, que en verdad nada podía sufrir porque gozaba de presciencia, hubiese dado la impresión de que consentía al crimen [48]. Por eso opuso a la naturaleza contraria que venía una gran fuerza *(virtus)*, para que su justicia no se mancillase otorgando consentimiento alguno al sacrilegio. En efecto, Dios ha constituido al justo de tal manera que ni él peca alguna vez ni da su consentimiento al pecador. Además, Dios en su reino era poderoso por naturaleza, en cuanto todopoderoso y juez. Si estas cosas han sido dichas no como él ha sido hecho, sino en la forma que yo no he podido comprender, todavía no bastan a la perfidia, ni el sol ha salido para los ciegos, ni los sordos han oído la voz, ni se han preparado banquetes para los muertos. El hecho de que a las naturalezas no se las pueda asignar lugar pertenece a lo que la condición humana llama inenarrable e inefable, mas el salvador para quien todo resulta fácil, llama a estas dos cosas derecha e izquierda, dentro y fuera, venid y apartaos. Tú, por el contrario, lo haces al revés; pones un pie métrico como *orbis, vita, salus, lumen, lex, ordo, potestas,* y pronuncias una vocal muda y haces larga a la breve; estas naturalezas no suenan igual, significan ciertamente dos cosas diferentes y distintas entre sí [49].

praeciduntur et in illo conponuntur? Et quamuis tractator multa dixerit, quae teneat apud se auditor, tamen a tractatore non recesserunt: nisi taliter et de illo sentias saeculo, et id, quod dicitur stultum satis et ineptum. Ita quoque et de pugna, quod nisi primo conicias, quia deus totus inustitia est, ultimum autem facinus est inuadere aliena, ad hoc uero cum uenerit contraria natura, ille quidem nihil poterat pati, quia praescius erat, uisus fuisset facinori consensisse nisi pugnasset: et ideo magnam obposuit uenienti uirtutem, uti iustitia ipsius nulla pollueretur sacrilegii consensione. Ita enim ab eo iustus finitus est, ut nec ipse peccet aliquando nec aliquando consentiat peccatori. Illud etiam quia deus in regno suo potens erat in natura, ut omnipotens et iudex. Haec si quidem ita dicta sunt, non ut ille factus est, sed ut adsequi ego non ualui, adhuc non satis faciunt perfidiae, nec caecis sol exortus est nec surdis uox audita est nec dapes mortuis praeparatae. Quod autem loca naturis adsignari non possunt, hoc est, quod condicio humana inenarrabile uocat atque ineffabile, saluator autem, cui totum facile est, duo haec dextrum uocat ac laeuum, intus ac foris, *uenite* ac *recedite* (Mt 25). Tu autem conuersum facis et pedem ponis, ut est orbis, uita, salus, lumen, lex, ordo, potestas, si uocalem dicis et mutam, longam uocas breuem. **[901]** Quae naturae haec non *(577)* sonant, duo pro certo significant et ab inuicem separata.

[48] Es la respuesta dada al célebre dilema de Nebridio respecto al combate inicial por parte de Dios *(Conf* VII 2,3). Fortunato había hablado de que era un prevenir el mal *(Fortun* 15).

Halagos finales

[7] Mas cuando yo expongo estas cosas a tu admirable y sublime sabiduría es igual que si el Jordán prestase agua al océano, o la luna luz al sol, o el pueblo santidad al obispo. Por ese motivo conviene que toleres el contenido de esta carta. En efecto, si yo no conociese tu divina paciencia que perdona fácilmente a todos, nunca te hubiese escrito tales cosas. Y eso aunque veas que he tocado sumariamente mis eximios sentimientos y he tomado el máximo de precauciones para no darte la impresión de difuso. Por lo cual, tengan acceso estas cosas ante tu santidad, e indíquente de qué manera nos salvamos; de lo contrario, podrás producir a partir de ahí miles de volúmenes [50], tú, señor justamente merecedor de alabanza y digno de la máxima veneración.

(7). Sed tuae admirandae sublimique prudentiae cum talia a me exponuntur, tale est, quale si Iordanis oceano aquam commodet, aut soli lucerna lucem, aut populus episcopo sanctitatem. Quam ob rem ferre oportet quicquid haec epistula continet. Nam et ego nisi tuam diuinam nossem patientiam, quae facile *(578)* cuique condonat, numquam taliter scripsissem: quamuis cernas eximios me sensus summatim tetigisse plurimumque cauisse, ne tibi multus uiderer. Quocirca haec fidem penes tuam reppererint sanctitatem, qualiterque saluemur; alioquin milia uoluminum exinde poteris generare, domine merito laudabilis et unice percolende. Vale.

[49] Aun tomando las palabras, en este caso de Manés, en su exactitud literal, se las puede falsificar con un simple cambio de acento al pronunciarlas.

[50] Alusión irónica a la amplia producción literaria de Agustín.

RESPUESTA A SECUNDINO

Agustín no abandonó el maniqueísmo por temor o ambición

1. Me agrada tu benevolencia hacia mí, tal como aparece en tu carta. Pero en la medida en que conviene que te devuelva el amor que me tienes, en esa misma medida siento tristeza porque te adheriste con tenacidad a sospechas falsas, en parte contra mí y en parte contra la verdad que no puede cambiar. Desprecio fácilmente lo que, sin ser verdad, piensas que hay en mi alma; aunque no se dé en mí, es posible que se dé en el hombre eso que tú piensas. Por tanto, aunque yerras por lo que a mí se refiere, tu error no es tal que tu opinión me excluya del número de los hombres, puesto que piensas de mí lo que puede darse en el alma humana, aunque de hecho no se dé en la mía. No es, pues, necesario que me esfuerce demasiado en quitarte esa sospecha. Tu esperanza no pende de mí, ni el ser bueno tú depende de que lo sea yo. Piensa sobre Agustín lo que se te antoje; a mí me basta con que la conciencia no me acuse a los ojos de Dios [1]. Es lo que dice el Apóstol: *Para mí*

CONTRA SECVNDINVM LIBER [a]

[CSEL 25/2,905] *(PL 42,577)*

1. Tua in me beneuolentia, quae adparet litteris tuis, grata mihi est. Sed quam te redamari a me oportet amantem me, tam tristis sum, quod tenaciter inhaesisti suspicionibus falsis partim aduersus me, partim aduersus ipsam, quae mutari non potest, ueritatem. Sed quod de animo meo non uerum sentis, facile contemno; hoc enim sentis, quod etsi in me non agnosco, fieri tamen potest, ut sit in homine. Ergo etiamsi erras in me, non tamen ita erras, ut me de hominum numero eximat tua opinio, quia id de me credis, quod fieri potest in animo humano, etiamsi non sit factum in animo meo. Non igitur opus est, ut tibi hanc suspicionem magnopere coner auferre. Non enim spes tua pendet ex me aut bonus esse non poteris, nisi ego fuero. Senti de Augustino quicquid libet, sola me in oculis dei conscientia non accuset. Quod enim ait

[1] Este tema de la conciencia y la fama es muy socorrido en la obra de San Agustín, particularmente en los sermones. Véase serm. 47,11-14; 343,2.5; 355,1; 356,1.7; *Réplica a Cresconio, gramático donatista* III 80,92.

a] Contra Secundinum manichaeum liber unus PL.

es lo de menos el ser juzgado por vosotros o por día humano. Yo no te pagaré con la misma moneda, hasta el punto de atreverme a juzgar de tu mente algo malo que no puedo ver. No estoy afirmando que hayas querido herirme astutamente; no tengo de ti otra opinión, que la que se deriva de tus palabras. Por ello, aunque no sean justas tus sospechas sobre mí, según las cuales abandoné la herejía maniquea por el temor de mi carne a que me sobreviniese alguna molestia por estar en vuestra compañía [2], o por ambicionar el honor que he alcanzado en la Iglesia católica [3], no te pago con los mismos sentimientos. Creo que tu sospecha llevaba intenciones benévolas y juzgo que lo escribiste no para acusarme, sino con el ánimo de corregirme. Ahora bien, si tú me otorgases la benevolencia de creerme, dado que recriminas a lo oculto de mi alma, que no puedo sacar fuera y mostrar a tus ojos, cambiarías de opinión respecto a ella y nunca más afirmarías temerariamente lo que desconoces.

Agustín abandonó el maniqueísmo por temor de Dios y ansia de su honor

2. En efecto, reconozco que abandoné a los maniqueos por temor; pero por temor a las palabras proferidas por el Apóstol: *El Espíritu dice claramente que en los últimos tiempos algunos se apartarán de la fe prestando atención a los espíritus seductores y a las doctrinas de los demonios en la hipo-*

apostolus, *mihi minimum est, ut a uobis iudicer aut ab humano die* (1 Cor 4,3). Ego autem uicem tibi non rependam, ut de tua mente aliquid existimare in malam partem audeam, quod intueri non ualeo. Nec dico, quod me subdole lacerare uolueris, sed tantum de te opinor, quantum de te indicas uerbis. Quamobrem etsi non bona de me suspicatus sis, quod carnali timore **[906]** alicuius incommoditatis, quae de uestra societate mihi accidere poterat, haeresim Manichaeorum reliquerim, uel cupiditate honoris, quem in catholica adeptus sum, tamen non de te uicissim male sentiens credo esse beneuolam suspicionem tuam et hoc non criminandi causa, sed corrigendi studio scripsisse te existimo. Si autem mihi adcommodares credendi beneuolentiam, quoniam latebras animi *(578)* mei arguis, quas utique promere ad oculos tuos et demonstrare non possum, facile de ipso mutares sententiam et nolles amplius temere adfirmare, quod nescis.

2. Ego enim fateor, timore Manichaeos deserui, sed timore illorum uerborum, quae per apostolum Paulum prolata sunt: *Spiritus,* inquit, *manifeste dicit, quia in nouissimis temporibus recedent quidam a fide, adtendentes spiritibus seductoribus et doctrinis daemoniorum in hypocrisi*

[2] Véase *Secund* 2.
[3] Véase *Secund* 5.

cresía de sus embustes; tendrán cauterizada su conciencia, prohibirán casarse y se abstendrán de alimentos creados por Dios para que los tomen con acción de gracias los fieles y cuantos han conocido la verdad. Pues toda criatura de Dios es buena y nada ha de rechazarse, si se toma con acción de gracias[4]. Aunque quizá se refiriese también a otros herejes, con estas palabras describió sobre todo a los maniqueos de forma breve y clara. Así, pues, llevado de este temor, cuando más tarde pude probarlo en mi pueril ingenio, me desvinculé de aquella compañía. Reconozco también que ardía en ansias de honor, razón de mi separación; pero de aquel honor del que dice el mismo Apóstol: *Gloria, honor y paz a todo el que obra bien.* Mas ¿quién intentará obrar el bien si piensa que el mal no se halla en la voluntad mutable, sino en la naturaleza inmutable? Por eso dijo el Señor a quienes siendo malos, pensaban hablar cosas buenas: *Haced el árbol bueno y su fruto (será) bueno, o haced el árbol malo y su fruto (será) malo.* En cambio, a los malos convertidos ya en buenos dice el Apóstol: *Pues en otro tiempo fuisteis tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor.* Si no quieres creer lo que te digo sobre mi alma, piensa lo que te agrade; cuídate solamente de lo que piensas acerca de la verdad. Que no te aprisione otra tentación que la humana. Es error humano creer que fue realidad en mi alma lo que era posible, pero de hecho no se dio; mas cuando juzgas que es verdad la fábula persa[5], sacrílega y sumamente falsa, además de falaz, tejida y elaborada con mentiras muy contaminadas, acerca no de un hombre, sino del sumo Dios, no es cosa de pasar ahora por alto, ni ha de considerarse como algo sin importancia tan gran muerte del alma. Es una cuestión que puedo tratar contigo. Porque como en lo referente a mi alma no puedo decirte otra cosa, sino que me creas, y, si no quieres, no hallo qué pueda hacer, así cuando juzgas algo falso acerca de la misma luz de las almas que las mentes racionales[6] ven con tanta mayor claridad cuanto más puras son, no se te puede demostrar, aunque escuches con paciencia, cuán lejos está de la verdad lo que piensas. Pues como yo no puedo experimentar lo que siente tu ojo ni tú lo que siente el mío, sino que al respecto sólo podemos creernos o no creernos, y, sin embargo, podemos mostrarnos mutuamente la imagen que se ofrece a los ojos visibles de cada uno de nosotros, de igual manera, creámonos mutuamente, si te agrada, sobre las afecciones propias de nuestras almas; si, por el contrario, no te agrada, no otorguemos esa fe. Pero, una vez serenadas las mentes, tras haber disipado la niebla de la obstinación, pongamos juntos nuestra atención

mendaciloquorum, cauteriatam habentes conscientiam suam, prohibentes nubere, abstinentes a cibis, quos deus creauit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus et his, qui cognouerunt ueritatem. Omnis enim creatura dei bona est, et nihil abiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur (1 Tim 4,1-4). Quibus uerbis etsi alios quoque fortasse haereticos, tamen maxime Manichaeos breuiter aperteque descripsit. Hoc ergo timore, cum in puerili ingenio serius saperem, me ab illa societate diuulsi; amore quoque honoris arsisse me fateor, ut inde discederem, sed illius honoris, de quo idem dicit apostolus: *gloria autem et honor et pax omni operanti bonum* (Rom 2,10). Quis autem operari bonum conabitur, qui non in uoluntate **[907]** mutabili, sed in natura incommutabili malum esse putauerit? Vnde et ipse dominus eis, qui bona se loqui arbitrabantur, cum essent mali, *aut facite,* inquit, *arborem bonam et fructum eius bonum aut facite arborem malam et fructum eius malum* (Mt 12,33). Malis uero iam mutatis in bonum apostolus ait: *Fuistis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino* (Eph 5,8). Sed, si non uis mihi de animo meo credere, existima ut libet; tantum de ipsa ueritate *(579)* caue quid sentias. Temptatio te non adprehendat nisi humana (cf. 1 Cor 10,13). Humanus enim error est, ut id factum esse in animo meo credas, quod fieri potuit, etiam si non est factum; cum uero sacrilegam et non solum falsissimam, sed etiam fallacissimam fabellam[a] Persicam non de quolibet homine, sed de summo deo mendaciis contaminatissimis contextam atque confictam putas esse ueritatem, non est hoc modo praetereundum neque tanta mors animae contemnenda. Est enim, quod tecum agi possit, quia non sicut de animo meo nihil amplius possum dicere, nisi ut credas mihi; quod si nolueris, non inuenio, quod faciam. Ita etiam cum de ipsa luce animorum, quam rationales mentes quanto puriores, tanto tranquillius intuentur, falsum aliquid existimas, non tibi potest, si patienter audias, demonstrari, quam sit remotissimum a ueritate, quod sentis. Sicut enim sensum oculi tui sentire non possum nec tu mei, sed tantummodo nobis de hac re credere uel non credere possumus, illam uero speciem, quae utriusque nostrum oculis uisibilis subiacet, inuicem nobis ualemus ostendere: sic de adfectioni**[908]**bus animorum nostrorum, quas proprias habemus, credamus nobis, si placet; si autem non placet, non credamus. Rationem autem ueritatis, quae nec mea nec tua est, sed utrique nostrum ad contemplan-

[4] El texto fue utilizado ya por Agustín contra Félix (*Félix* I 7).

[5] Secundino había insistido en la condición de púnico de Agustín; Agustín responde mostrando el origen persa de la fábula maniquea. Los cartagineses (púnicos) fueron enemigos de antaño de Roma; los persas lo son en el presente. Presentar a los maniqueos como persas o vinculados con ellos significa ponerlos en mala luz ante el poder imperial.

[6] Nótese la terminología: *animus* y *mens rationalis.* Agustín suele distinguir entre *anima,* principio animador; *animus,* cuando ese principio es racional, y *mens,* la parte superior del *animus* por la que contempla las realidades superiores y celestes *(Trinidad* XIV 8,11).

a] fabulam PL.

en la razón de la verdad, que no es ni tuya ni mía, que se nos propone a cada uno de nosotros para que la contemplemos.

Jesucristo, Rey de las luces

3. No te presentaré más documentos que dejen al descubierto los errores de Manés, que los que tomo de tu misma carta. En ella tú das «gracias a la inefable y sacratísima Majestad y a su primogénito Jesucristo, el rey de todas las luces» [7]. Dime, ¿de qué luces es rey Jesucristo? ¿De las luces que hizo o de las que engendró? Yo afirmo que Dios Padre engendró un hijo igual a sí; que por él creó, es decir, constituyó e hizo la criatura inferior que ciertamente no es lo que es el que la hizo y por quien la hizo. Así, dado que él hizo los siglos, con razón el Apóstol le llama rey de los siglos, como superior respecto a los inferiores y con poder para gobernar, ejercitándolo sobre aquellas cosas que necesitan su gobierno. En cambio, puesto que tú llamas a Jesucristo rey de las luces, si es que las engendró, ¿por qué no son iguales a él? Y si las consideras iguales, ¿cómo es su rey? El rey ha de regir necesariamente y de ninguna manera puede darse que las cosas regidas sean iguales a quien las rige. Si no las engendró, sino que las hizo, pregunto de qué las hizo. Si las sacó de sí mismo, ¿por qué le son inferiores? ¿Por qué degeneraron? Si no las sacó de sí mismo, dime de dónde. ¿Acaso ni hizo ni engendró las luces sobre las

dum proposita, posita [a] peruicaciae caligine serenatis mentibus pariter adtendamus.

3. Nec alia documenta tibi proferam, quibus Manichaei error adparet, quam ex epistula tua. Scribis «habere te et agere gratias ineffabili ac sacratissimae maiestati eiusque primogenito, omnium luminum regi, Iesu Christo». Dic mihi quorum luminum sit rex Iesus Christus? Eorumne, quae fecit, an eorum, quae genuit? Nos enim dicimus deum patrem genuisse filium aequalem sibi, creasse autem per eum, hoc est condidisse ac fecisse creaturam inferiorem, quae utique non est, quod est ille, qui fecit et per quem fecit. Itaque quoniam per eum fecit saecula, recte ab apostolo dictus est rex saeculorum (cf. 1 Tim 1,17), tamquam superior inferiorum et regendi potens, regens ea, quae regimine indigeant. Tu autem cum Iesum Christum regem luminum appellas, si genuit ea, cur non sunt aequalia generanti? Si autem dicis aequalia, quomodo rex eorum est, cum regem necesse sit regere nec ullo pacto fieri possit, ut sint ea, quae reguntur, ei, a quo reguntur, aequalia? Quodsi non genuit, sed fecit haec lumina, quaero unde fecerit. Si de se ipso propagauit, cur ergo inferiora sunt? Cur degenerauerunt? Si autem non de se ipso, dic unde? An forte nec fecit nec genuit lumina quibus

[7] Comienzo de la carta de Secundino.

a] posita) sine PL.

que reina? En esta eventualidad tienen un origen y una naturaleza propia, pero menos poderosa en cuanto que soportan o desean ser regidas por un vecino más poderoso. Si así es, ¿no adviertes que, dejando de lado la raza de las tinieblas, hay ya dos naturalezas, que una necesita de la ayuda de la otra, pero que ninguna tiene su principio en la otra? Sin duda tú rechazarás esta opinión porque se opone totalmente a Manés que intenta persuadir de la existencia de dos naturalezas, sí, pero no de estas dos: el rey de las luces y las luces gobernadas, sino de estas otras: el reino de las luces y el reino de las tinieblas. Hallarás tu refugio en afirmar que estas luces son engendradas. Cuando te preguntare por qué son más débiles, tal vez intentarás sostener que son iguales. Y cuando te replique: «¿Por qué motivo son regidas?», negarás que lo sean. A esto replicaré todavía: «¿Por qué tienen rey?» Aquí ya no veo qué salida quede a tu ingenuidad, sino la de arrepentirte de haber puesto tal entrada en tu carta, entrada por la que ni tú mismo puedes salir. Pero incluso cuando te hayas arrepentido y hayas dicho que no conviene considerar vencido a Manés por el simple hecho de que tú, incauto, hayas puesto algunas palabras en tu carta, citaré innumerables textos de los mismos libros de Manés en los que habla del reino de la luz. Reino del que afirmó que era contrario por naturaleza al reino de las tinieblas. Ni siquiera habla de un reino, sino de reinos, puesto que en la misma Carta del ruinoso Fundamento dice, hablando del Padre: «En sus reinos no hay nadie indigente o inferior» [8]. ¿Existe al-

regnat? Habent ergo originem propriam atque naturam, sed profecto inualidiorem, ut a potentiore uicino uel patiantur se **[909]** regi uel cupiant. Nonne cognoscis, si ita est, excepta gente tenebrarum iam duas esse naturas, alteram alterius egere auxilio, sed neutram ex alterius pendere principio? Hanc profecto (580) opinionem tu repudiabis, quoniam Manichaeo maxime aduersa est, qui non duas naturas, regem luminum et lumina, quae reguntur, sed duas naturas, regnum luminum et regnum tenebrarum, persuadere conatur. Refugies igitur ad id, ut genita dicas haec lumina. Vbi cum quaesiero, cur infirmiora sint, contendere fortasse temptabis aequalia. Sed cum retulero: quae causa est, ut regantur? Negabis regi. Hinc respondebo: cur habent regem? Vbi non uideo, quid restet ingenuitati tuae, nisi ut te paeniteat tale ostium posuisse in epistula tua, per quod tu ipse exire non possis. Sed etiam cum te paenituerit et dixeris non ideo Manichaeum uictum putari oportere, quod tu aliquid in litteris tuis incautius posuisti, innumerabilibus locis de libris Manichaei recitabo regnum lucis ab eo uocari, quod regno tenebrarum naturaliter constituit esse contrarium, nec regnum, sed regna, quandoquidem in ipsa epistula ruinosi Fundamenti cum de deo patre loqueretur, «nullo, inquit, in regnis eius aut indigente aut infimo [a]

[8] Véase *Fund* 13.

a] infirmo PL.

guien tan ciego que no comprenda que donde hay reinos los reyes no pueden ser absolutamente iguales a aquellos sobre los que reinan? Si quieres prestar atención, ¿qué hay tan cercano y tan adecuado a la honestidad de tu corazón como el no arrepentirte de haber puesto tales palabras en tu carta? Jesucristo es con toda verdad el rey de las luces, que en ningún modo son iguales a él, sino que le están sometidas; él es el rector de esas luces bienaventuradas. Has de arrepentirte más bien de haber seguido a Manés; sus maquinaciones, tendentes a engañar, las derriba en su totalidad, como con un único golpe de ariete, la verídica frente de tu carta. Pues Cristo es el rey de las luces; él no engendró de sí mismo las luces inferiores de las que iba a ser rey, ni asumió para reinar sobre ellas las luces cercanas a sí, a las que ni engendró ni hizo. De lo contrario, habría dos géneros de bien, ninguno de los cuales procedería ni necesitaría del otro, cosa que se aparta de la senda de la verdad. No queda, pues, sino que las luces sobre las que reina, ciertamente buenas, no han sido engendradas por él, puesto que le son inferiores, y como le son propias, no las ha usurpado Dios, sino que las ha hecho y creado.

Dios hizo las cosas de la nada, pero buenas

4. Si quisieras preguntar de qué las hizo y comenzases a pensar en la ayuda de alguna materia no hecha por él, de modo que te pareciere que el omnipotente no hace lo que quiere si no le socorre algo no hecho por él, vuelves a sufrir las espesas

constituto». Vbi autem regna sunt, quis tam caecus est, qui non intellegat *aequales reges his, quibus regnant, omnino esse non posse?* Quid igitur tam uicinum, si uelis aduertere, et tam conueniens honestati pectoris tui, quam ut te non paeniteat illud in epistula posuisse? Est enim uerissime Iesus Christus rex luminum nullo modo sibi aequalium, **[910]** sed subiectorum, et eorum rector beatorum. Paeniteat autem te potius fuisse Manichaeum, cuius omnes deceptorias machinationes ueridica frons epistulae tuae uno ictu arietante subuertit. Quia enim Christus luminum rex est nec de se ipso genuit inferiora, quibus rex esset, nec ea uicina sibi, quibus regnaret, adsumpsit, quae nec genuerit ipse nec fecerit, ne sint duo genera boni, quorum neutrum sit ex altero, sed nec unum indigens altero, quod a tramite ueritatis alienum est: restat, ut ea lumina, quibus regnat, quae utique bona sunt, quia inferiora sunt, non genuerit, quia propria sunt, non usurpauerit, sed fecerit et condiderit deus.

4. Si *uolueris quaerere, unde fecerit, et imaginari coeperis* adiutoria[a] materiae, quam ipse non fecit, ut ibi non uideatur omnipotens facere, quod uellet, nisi eum aliqua res, quam non fecerat, adiuuaret,

a] adiutorium PL.

nieblas del error. Pero con sobria mirada intelectual, el dicho profético añadió muy justamente a propósito de la sublime e inefable Majestad: *El habló y las cosas se hicieron, él lo mandó y fueron creadas.* De esta manera verás en qué sentido se dice en la fe católica que Dios hizo de la nada todas las cosas muy buenas. Pues, si las hizo de algo, las hizo o de sí mismo, o no de sí mismo. Y, si las hizo de sí mismo, no las hizo, sino que las engendró. Entonces, ¿por qué las engendró inferiores? Pues no podría ser su rey si no fuesen inferiores a él. Si no las hizo de sí mismo, tampoco de otra cosa que él no hubiera hecho; de lo contrario, lo habría hecho de algo ajeno a sí mismo, y habría ya un bien que él no habría hecho, para constituir su reino. Si la realidad es así, comienza a no ser el creador de las obras buenas, porque habría un bien no creado por él. En efecto, nunca habría hecho de un mal ajeno las luces sobre las que reina. Sólo queda, pues, que si las hizo de alguna otra cosa, las hizo de algo que ya él había hecho.

Jesucristo, unigénito y primogénito

5. De ahí resulta el que confesemos que Dios hizo de la nada los primeros orígenes de las cosas que él pensaba crear. Al decir que Jesucristo es el primogénito de la inefable y sacratísima Majestad, quizá quieres que su ser primogénito se refiera no a la asunción del hombre en la que, según lo dice el Apóstol y según lo cree la fe católica, se dignó tener como her-

rursus inexplicabiles caligines erroris patieris. Sed dicta prophetica sobrio ictu[a] intellegentiae sublimi atque ineffabili maiestati aptissime adiungente *ipse dixit, et facta sunt; ipse mandauit, et creata sunt* (Ps 148,5), ita *uidebis, quomodo dicatur in catholica fide, quod deus de nihilo fecerit* omnia bona ualde (cf. Gen 1,31). Si enim de aliquo fecit, utique aut de se ipso aut non de se ipso; sed si de se ipso, non ergo fecit, sed genuit. Cur igitur inferiora genuit? Nam eorum nisi inferiora essent, rex esse non posset. Si non de se ipso, non utique de aliquo, quod ipse non fecit; alioquin de alieno fecit, et erat iam bonum, quod ipse non fecerat, unde sibi **[911]** regnum statueret. Quod si ita est, incipit non esse bonorum *(581)* operum creator, quia erat bonum, quod ipse non creauerat; non enim de malo alieno lumina, quibus regnaret, efficeret. Relinquitur itaque, ut etiam si de re aliqua fecit, de illa fecerit, quam ipse iam fecerat.

5. Ita fit, ut primas origines condendarum rerum de nihilo deum fecisse fateamur, nisi quia forte ineffabilis ac sacratissimae maiestatis *primogenitum Iesum Christum esse dixisti, non secundum susceptionem* hominis, in qua per adoptionem uocatos, sicut apostolus dicit, et sicut catholica credit fides, fratres habere dignatus est quibus esset primoge-

a] captu PL.

manos, de quienes él fue el primogénito, a los llamados por la adopción, sino a la misma excelencia de la divinidad, de forma que aquellas luces sobre las que reina sean hermanas suyas, no creadas por el Padre por su mediación, sino engendradas por el Padre después de él. El sería el primero en haber sido engendrado y las demás lo habrían sido después, pero todos de la propia y misma sustancia del Padre. Si esto es lo que crees, ante todo contradices el Evangelio, en el que se le denomina también unigénito: *Y vimos su gloria* —dice— *como la que tiene de su Padre el Hijo unigénito,* pues en ningún modo diría verdad, si su sempiterna Fuerza y Divinidad por la que es consustancial al Padre y existe antes de toda criatura, tuviese hermanos de la misma sustancia. La palabra de Dios atestigua que es a la vez unigénito y primogénito —unigénito porque carece de hermanos, primogénito porque los tiene—[9]; por tanto, no hallarás cómo entender ambas cosas afirmadas de él, refiriéndolas a la misma naturaleza de la divinidad. En cambio, la fe católica que distingue entre el creador y la criatura no tiene dificultad para entender estos dos nombres. El término unigénito lo entiende referido a aquel texto: *En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios;* en cambio, primogénito de toda criatura, lo entiende de acuerdo con estas palabras del Apóstol: *para que él sea primogénito de muchos hermanos,* que el Padre le engendró no en la igualdad de sustancia, sino por la adopción de la gracia, para

nitus (cf. Rom 8,29), sed potius secundum ipsam diuinitatis excellentiam uis eum primogenitum intellegi, ut illa lumina, in quibus regnat, fratres eius sint, non facti a patre per ipsum, sed geniti a patre post ipsum, ut sint ipsi postgeniti, ille primogenitus, omnes tamen de propria patris eademque substantia. Quod si ita credis, primum contradicis euangelio, ubi etiam unigenitus dictus est —*et uidimus,* inquit, *gloriam eius tamquam unigeniti a patre*— quando nullo modo uerum diceretur, si sempiterna quoque uirtus eius ac diuinitas, qua consubstantialis est patri et est ante omnem creaturam, ex eadem substantia fratres haberet. Itaque cum et unigenitum et primogenitum eum diuina testentur eloquia —unigenitum, quia sine fratribus, primogenitum, quia cum fratribus— non inuenies, quomodo utrumque de illo secundum eandem naturam diuinitatis intellegas. Fides uero catholica, quae inter creatorem creaturamque distinguit, nullam patitur in his duobus nominibus intellegendi difficultatem, unigenitum eum accipiens **[912]** secundum id, quod scriptum est: *In principio erat uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum* (Io 1,1), primogenitum autem uniuersae creaturae secundum id, quod apostolus ait: *Vt sit ipse primogenitus in multis fratribus* (Col 1,18), quos ei pater ad fraternam societatem non aequalitate substantiae, sed adoptione gratiae generauit. Lege itaque scripturas, nusquam

[9] Véase *Fund* 37.

que formen una sociedad fraterna. Lee, pues, las Escrituras; no hallarás ningún texto que diga que Cristo es hijo de Dios por adopción. Pero referido a nosotros, se lee a menudo: *Habéis recibido el espíritu de adopción de los hijos; esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo; para que recibamos la adopción de hijos; nos predestinó a la adopción de hijos; pueblo santo, pueblo llamado a la adopción; nos llamó por nuestro Evangelio a la adopción de la gloria de nuestro Señor Jesucristo,* y todos los demás textos que se presenten a la memoria o en la lectura. Una cosa es ser Hijo único de Dios por la excelencia del Padre y otra el que por gracia misericordiosa puedan ser hijos de Dios los que creen en él. Dice el Evangelio: *Les dio poder para ser hijos de Dios.* En consecuencia, no lo eran por naturaleza, puesto que recibieron el poder serlo por la fe en él, Hijo único a quien el Padre *no perdonó, sino que lo entregó por todos nosotros,* para que respecto a él fuese unigénito y respecto a los otros primogénito. En cuanto unigénito, pues, no nació de carne, ni de sangre, ni de voluntad de varón ni por voluntad de la carne, sino de Dios; en cuanto constituido en la Iglesia primogénito de muchos hermanos, *la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros.* También nosotros, dado que fuimos por naturaleza hijos de la ira, es decir, hijos de la venganza, atados por el vínculo de la mortalidad, aunque creados y constituidos por aquel que, sin duda alguna, dispone y forma todo, desde lo alto hasta lo bajo, en medida, número y peso, hemos nacido de la carne y de la sangre, y de la voluntad de

inuenies de Christo dictum, quod adoptione sit filius dei. De nobis autem saepissime legitur: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, adoptionem expectantes redemptionem corporis nostri* (Rom 8,15.23); *ut adoptionem filiorum recipiamus* (Gal 4,5); *praedestinauit nos in adoptionem filiorum* (Eph 1,5); *gens sancta, populus in adoptionem* (1 Petr 2,9); *uocauit uos per euangelium nostrum in adoptionem gloriae domini nostri Iesu Christi* (2 Thess 2,12-13) et si qua talia recordanti uel legenti occurrerint. Aliud est enim per patris excellentiam esse unicum filium dei, aliud per misericordem gratiam accipere potestatem filios dei fieri credentes in eum. *Dedit eis,* inquit, *potestatem filios dei (582) fieri* (Io 1,12). Non ergo erant natura, cum potestatem ut fierent acceperunt credendo in ipsum, cui unico *non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum* (Rom 8,32), ut apud se unigenitum, ad nos primogenitum faceret. Ex illo igitur, quod unigenitus est, non ex carne, non ex sanguine, non ex uoluntate uiri neque ex uoluntate carnis, sed ex deo natus est; ex illo autem, quod primogenitus in ecclesia fratribus factus est, *uerbum caro factum est et habitauit in nobis* (Io 1,14). Nos quoque, in quantum naturaliter filii irae fuimus (cf. Eph 2,3), hoc est uindictae filii uinculo mortalitatis obstricti, quamuis illo creante atque instituente, qui procul **[913]** dubio a summis usque ad ima omnia in mensura et numero et pondere disponit et format (cf. Sap 11,21), tamen ex carne et sanguine,

la carne; en cambio, en cuanto recibimos la potestad de ser hijos de Dios, tampoco nosotros nacemos de la carne y de la sangre o de voluntad de varón o de la voluntad de la carne, sino de Dios, aunque no porque nuestra naturaleza sea igual, sino por la gracia de la adopción.

LAS EMANACIONES, SALIDAS Y OCASOS SE DAN SÓLO EN LA CRIATURA MUTABLE

6. Luego, aunque te concediese ya que Jesucristo no es hijo único del Padre según su divina sustancia, sino que tiene hermanos nacidos después de él, respecto a los cuales él sería el primogénito, ¿cómo puede ser su rey? Te pregunto si te atreverías a decir que nació con mayor poder por haber nacido antes. Te avergonzarías de pensarlo ahora; pero no es así como tú piensas. ¿Qué es lo que piensas, pues? Sosiega tu ánimo y cálmate para considerar la verdad sin obstinación. Te pregunto cómo entiendes tú que Jesucristo es el primogénito en aquella sustancia divina óptima y eterna. ¿Es primogénito en el tiempo? ¿Debemos entender que otros nacieron después en aquel reino, respecto a los cuales es primogénito? Y no podemos decir en cuántas horas, días, meses y años es mayor quien nació antes, pero con todo hemos de pensar que estas generaciones están separadas por algún intervalo o espacio temporal. ¿O hemos de pensar que no es por tiempo, sino por la misma excelencia de una más sublime majestad por la que mereció también ser rey de las luces de sus hermanos, como si hubiera sido

et ex uoluntate carnis nati sumus; in quantum autem accepimus potestatem filii dei fieri, nec nos ex carne et sanguine aut ex uoluntate uiri aut ex uoluntate carnis, sed ex deo, non quidem coaequante natura, sed adoptante gratia nascimur.

6. Deinde si iam concederem non esse unicum patri Christum Iesum secundum eiusdem substantiae diuinitatem, sed habere fratres post se natos, quibus esset primogenitus, quomodo rex eorum esse potest? Quaeso te, an auderes dicere eo fortiorem natum esse, quo priorem? Puderet certe ita sentire. Non autem ita sentis. Quid igitur sentis? Leni animum tuum et placabilem te redde considerandae sine pertinacia ueritati. Hoc enim etiam abs te requiram, quomodo intellegas primogenitum Iesum Christum in illa diuina atque optima aeternaque substantia: utrum tempore primus est genitus, ut posteriore tempore natos in illo regno intellegamus, quibus est primogenitus —neque possimus dicere, quot horis uel diebus mensibusque aut annis maior sit, qui ortus est prior, sed tamen aliquo interuallo atque spatio temporali has generationes discretas esse cogitemus— an uero non tempore, sed ipsa excellentia sublimioris utique maiestatis, qua etiam rex esse fratribus luminibus

engendrado en una cierta condición de príncipe? Si respondes que él es anterior y mayor que sus hermanos por razón del tiempo, hasta pretender que se le ha conferido el reinado sobre sus hermanos porque les ha precedido en el nacer y porque hubo un momento en que existía él y los otros no, ¿qué es lo que dices, hermano? ¿Hasta tal punto precipitas tu corazón en este abismo de impiedad, que piensas que en aquella naturaleza suma y divina se da la mutabilidad del tiempo y crees que en ella existe algo que no existía antes? ¿O acaso llamas generaciones a las mismas emanaciones, que consideras producidas en el tiempo para luchar temporalmente, porque convenía que de allí salieran las luces contra la raza de las tinieblas? Así, pues, no podía bastar una sola luz para que llevase a cabo con el poder divino toda aquella empresa bélica. O, si había necesidad de muchas, ¿ha de pensarse en las realidades espirituales cosas tales que creamos que había un conducto estrecho por el que no podían salir todas al mismo tiempo, de forma que como uno de los hermanos tenía que salir antes que los demás, se le llamase primogénito y mereciese ser rey de los demás? No quiero seguir considerando cada cosa en detalle, a fin de no resultar demasiado pesado para tu ingenio capaz de percibir la totalidad a partir de unos pocos datos. Levanta, pues, la mirada de tu mente, aparta las nieblas del afán de discutir; verás que sólo en la criatura mutable pueden darse, según el tiempo y lugar, movimientos, emanaciones, salidas, ocasos u otros

meruit, primogenitum accipiamus tamquam in aliquo genitum principatu. Si responderis eum tempore fratribus priorem esse atque maiorem, ut iam ex hoc ei regnum in fratres delatum esse contendas, quod eos **[914]** nascendo praecesserit et aliquando ipse fuerit, cum illi nondum essent, quid dicis, frater? Itane praecipitabis cor tuum in hoc inpietatis abruptum, ut existimes in illam diuinam summamque naturam mutabilitatem temporis cadere et credas ibi aliquid existere, quod ante non fuerit? An quia oportebat inde aduersus tenebrarum gentem lumina progredi, progressiones ipsas generationes uocas, quas temporaliter factas putas, ut temporaliter pugnaretur? Non ergo poterat unum lumen sufficere, quod totum illud bellicum negotium diuina uirtute perageret. Aut si multis opus erat, *(583)* hocne in spiritalibus sentiendum est, ut angustum arbitremur aditum fuisse, qua simul exire non possent, ut ex eo, quod unus e fratribus prior exisset, et primogenitus dici et rex fieri ceteris mereretur? Nolo minutatim singula persequi, ne ingenio tuo ualenti ex paucis cuncta conspicere nimis onerosus sim. Erige igitur aciem mentis, nebulas contentionis absterge, uidebis [a] profecto neque secundum locos [b] neque secundum tempora, motus, progressus, exortus, occasus ullasue

a] uideo PL.
b] loca PL.

cambios; sin embargo, si esa criatura no tuviese a Dios por artífice y creador, no habría dicho el Apóstol: *Y rindieron culto y sirvieron a la criatura más bien que al creador, que es bendito por los siglos.*

La criatura no es prole de Dios, pero tampoco ajena a El

7. En esta frase hay sobre todo dos cosas que se siguen necesariamente. Te suplico que las consideres conmigo. La primera: Si la criatura fuese ajena a Dios, el Apóstol no diría que Dios es su creador. La otra: Si el creador y la criatura fuesen de una idéntica sustancia, no les reprocharía el haber servido a la criatura más bien que al creador, porque sirviesen a quien sirviesen, no se apartarían de la misma naturaleza y sustancia. Como nadie puede servir al hijo si no sirve también al padre, porque única es la sustancia de ambos, de igual manera nadie puede servir a la criatura sin servir al creador, si fuesen ambos de una misma sustancia. Por tanto, si tienes discernimiento y sabiduría, advertirás la gran diferencia que existe entre creador y criatura. Y es preciso que comprendas que la criatura no es la prole del creador, pues, si lo fuese, no le sería inferior, sino igual y de la misma sustancia, y, en consecuencia, quien rindiese culto y sirviese a la criatura, tributaría culto y servidumbre al mismo tiempo a su creador y padre. Cuando el Apóstol reprende y considera detestables a los que rindieron culto y sirvieron a la criatura más bien que al creador, quedó suficientemente claro que las sustancias de una y otro son diversas. Como no se puede ver o comprender al Hijo sin comprender también al Padre —pues él dice: *Quien me ha visto a mí ha visto también al Padre*—, así tampoco se puede rendir culto al Hijo, si no se le rinde al mismo tiempo al Padre. Y, por eso, si la criatura fuese hijo, no se le rendiría culto sin rendírselo también al creador, ni serían condenados quienes lo tributaron a la criatura más bien que al creador. Adviertes ya, según creo, que no te conviene llamar a Jesucristo primogénito de la secretísima e inefable Majestad y rey de todas las luces, si no dejas de ser maniqueo, a fin de distinguir a la criatura del creador. De este modo, Jesucristo es unigénito en cuanto que es Palabra de Dios junto a Dios, igualmente inmutable y eterno, que no considera una rapiña el ser igual a Dios, y primogénito de toda criatura en cuanto que en él han sido creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, las visibles y las invisibles. Reconoces, pues, según creo, las palabras del Apóstol a los colosenses.

La criatura es mutable; Dios, inmutable

8. Por ello, si te pregunto de dónde ha sido hecha la creación entera, que aunque es buena en su género es inferior al creador, y mutable, mientras que él permanece inmutable, no hallarás qué responder, a no ser que confieses que ha sido hecha de la nada. Y, en consecuencia, la criatura puede tender

conuersiones fieri posse nisi in creatura mutabili: quae tamen nisi esset ex artifice et conditore deo, non dixisset apostolus: *Et coluerunt et seruierunt creaturae potius quam creatori, qui est benedictus in saecula* (Rom 1,25).

7. In hac enim sententia maxime duo sunt necessaria. Quae mecum intuearis peto: unum, quia, si creatura aliena esset a deo, non eius creator deus ab apostolo diceretur; alterum, quia, si unius eiusdemque substantiae creator et creatura esset, non reprehenderentur, quia seruierunt creaturae potius **[915]** quam creatori, quoniam cuicumque seruissent, ab eadem natura atque substantia non recessissent. Quomodo enim nemo potest seruire filio, qui non seruiat et patri, quia utriusque est una substantia: sic nemo potest seruire creaturae nisi seruiens creatori, si esset utriusque una substantia. Vnde si iam discernis et sapis, plurimum intenderes esse inter creatorem et creaturam. Atque oportet intellegas prolem creatoris non esse creaturam; nam si esset, non esset inferior, sed aequalis eiusdemque substantiae, ac per hoc quisquis coleret eique seruiret, simul etiam creatori eius et patri cultum seruitutemque praeberet. Cum uero reprehenduntur ab apostolo et detestabiles habentur, qui coluerunt et seruierunt creaturae potius quam creatori, satis ostenditur illius et huius diuersas esse substantias. Sicut enim non potest uideri, hoc est intellegi filius, nisi in ipso intellegatur et pater —ipse enim dicit: *Qui me uidit, uidit et patrem* (Io 14,9)—, sic non potest coli filius nisi in eo colatur et pater. Et ideo si creatura filius esset, non coleretur sine creatore neque damnarentur, qui creaturam potius quam creatorem coluerunt. Perspicis itaque iam, ut arbitror, non tibi congruere, ut dicas primogenitum secretissimae atque ineffabilis maiestatis et omnium luminum regem Iesum Christum, nisi Manichaeus esse destiteris, ut creaturam a creatore discernas, ut Iesus Christus et unigenitus sit secundum id, quod uerbum dei est, deus apud deum (cf. Io 1,1) pariter incommutabilis et pariter aeternus, non rapinam arbitrans esse aequalis deo (cf. Phil 2,6), et primogenitus omnis creaturae secundum id, quod in ipso condita sunt omnia in caelis et **[916]** in terra, uisibilia et inuisibilia. Agnoscis enim, ut *(584)* opinor, uerba apostoli ad Colossenses (cf. Col 1,15s).

8. Quapropter cum abs te quaero, unde facta sit uniuersa creatura quamuis in suo genere bona, creatore tamen inferior atque illo incommutabili permanente ipsa mutabilis, non inuenies quid respondeas, nisi de nihilo factam esse fatearis. Et ideo potest uergere ad nihilum, quando peccat illa creatura, et portio, quae potest peccare, non ut nihil sit, sed

hacia la nada cuando peca, y la parte que puede pecar, no hasta el punto de convertirse en nada, sino en el sentido de que pierde vigor y solidez. En efecto, si este perder vigor y solidez lo llevas con tu imaginación hasta el extremo, no quedará nada. La criatura, pues, ama espontáneamente la vanidad cuando abandona la solidez de la verdad para seguir cosas opinables, es decir, mudables. Y cuando paga la pena merecida por ello, queda sometida a la vanidad, pero no por su voluntad, como en el hombre que ha pecado. De aquí que diga el Apóstol: *Toda criatura está sometida a la vanidad,* pero no por su voluntad, porque también el hombre la encierra a toda ella. En él hay algo invisible: lo relacionado con el alma, y algo visible: lo relacionado con el cuerpo. Por otra parte, la creación entera tiene una parte visible y otra invisible, pero no se halla entera en la bestia, que carece de mente intelectual. Dice que está sometida en esperanza en atención a la misericordia del que la libera por la remisión de los pecados y la adopción de la gracia. Mas tú, si no quieres confesar que la criatura, buena sí, pero desigual al creador y mudable, ha sido creada de la nada por el Padre mediante el Hijo en la bondad del Espíritu Santo, la Trinidad consustancial y eterna que permanece siempre inmutable, te verás forzado a proferir cosas sacrílegas: que Dios haya engendrado de sí mismo algo que no es igual al que lo ha engendrado y que puede estar sometido a la vanidad; o, si afirmas que es igual, serán uno y otro mudable. ¿Qué mayor impiedad que creer y afirmar estas cosas y preferir con perversa opinión cambiar a Dios para peor antes que, corregido el razonamiento, cambiar uno mismo a mejor? Si, por el contrario, temieses declarar a Dios mutable, porque es la más manifiesta impiedad, y dijeres que la criatura es inmutable, haciéndola igual al creador y de una misma sustancia, una vez más te dará la respuesta tu misma carta. ¿De dónde procede aquella alma que pones en medio de los espíritus y de la que dices que «desde el principio su naturaleza le dio la victoria»? A ella le impones esta ley y condición, que «si ella obra en unión con el espíritu de las virtudes poseerá la vida perpetua en su compañía y obtendrá aquel reino al que nos invita nuestro Señor. Si, por el contrario, comienza a dejarse arrastrar por el espíritu de los vicios y les otorga su consentimiento, y después de haber consentido se duele de ello, obtendrá la fuente del perdón para tales manchas» [10]. Reconocidas estas palabras de tu carta, reconocerás igualmente que haces mutable la naturaleza del alma. Pues consentir unas veces al espíritu de los vicios y luego lamentarse, ¿qué otra cosa es sino cambiar ahora a peor, luego a mejor? La evidencia de la verdad te forzó a decir también esto. Si quisieras disimular, tu misma alma te urgiría a considerar su mutabilidad, y por los muchos cambios experimentados desde que has nacido, en los diversos quereres, doctrinas, olvidos y consentimientos, ella se convierte en testigo y no necesita buscar testimonio externo alguno.

ut minus uigeat minusque firma sit. Nam minus uigere et minus ualere, si animo[a] perducas ad ultimum, remanet nihil. Diligit ergo sponte uanitatem, cum deserta soliditate ueritatis opinabilia sequitur, id est mutabilia. Cum autem inde meritas poenas luit, subicitur non sponte uanitati, sicut subiecta est in homine peccante. Hinc enim ait apostolus: *Omnis creatura uanitati subiecta est non sponte* (Rom 8,28), quia et in homine omnis est. Inest quippe homini et inuisibile quid secundum animum et uisibile secundum corpus; omnis autem creatura partim est uisibilis, partim inuisibilis, nec tamen omnis in pecore, cui mens intellectualis non inest. In spem sane subiectam esse dicit propter misericordiam liberantis per remissionem peccatorum et adoptionem gratiae. Tu uero si fateri nolueris a patre per filium in bonitate spiritus sancti, quae trinitas consubstantialis et aeterna et incommutabilis semper manet, de nihilo factam esse creaturam, bonam quidem, sed tamen inparem creatori atque mutabilem, cogeris utique sacrilegia dicere, ut aliquid deus de se ipso genuerit, quod non **[917]** sit aequale gignenti et possit subici uanitati; aut si aequale dixeris, erit utrumque mutabile. Quae maior inpietas quam ista credere ac dicere et malle peruersa opinione deum in deterius quam correcta ratione se ipsum in melius commutare? Si autem timueris dicere mutabilem deum, quia reuera magna est et apertissima inpietas, dixeris etiam creaturam esse incommutabilem, ut eam parem facias creatori et unius eiusdemque substantiae, rursus tibi tua epistula respondebit. Vnde est enim anima illa, quam ponis in medio spirituum, cui a «principio dicis naturam suam dedisse uictoriam», eique legem condicionemque proponis, quia, «si una cum spiritu uirtutum fecerit, habebit cum eo uitam perpetuam illudque possidebit regnum, ad quod dominus noster inuitat; si uero ab spiritu uitiorum incipiat trahi ac post consensum paenitudinem gerat, habebit harum sordium indulgentiae fontem». His certe uerbis ex epistula tua recognitis simul etiam recognoscis mutabilem te animae constituisse naturam. Aliquando enim consentire spiritui uitiorum ac rursus paenitudinem gerere quid est aliud quam nunc in melius, nunc in deterius commutari? Et hoc te manifestissima ueritas conpulit dicere. Ipsa enim anima tua, si dissimulare uelles, urgueret te adtendere mutabilitatem suam, et totiens, ex quo natus es, per uarias uoluntates, doctrinas, obliuiones consensionesque *(585)* mutata testis sibi fieret ac nulla extrinsecus documenta quaeritaret.

a] omnino PL.

[10] Véase *Secund* 2.

Encarnación e inmutabilidad de la Palabra de Dios

9. Quizá pienses que esto viene en apoyo de tu afirmación de que el alma es inmutable, puesto que añadiste: «No pecó por propia voluntad, sino por inducción de otro; es arrastrada por la carne que tiene mezclada, no por propia voluntad» [11]. En esta frase quizá quieres que se entienda que el alma es inmutable en su naturaleza propia, mutable, en cambio, por la mezcla con otra naturaleza. Como si se preguntase por qué es así y no si en verdad es así. Por esta misma regla, podría afirmarse también que los cuerpos de Héctor y Ayax, más aún, de todos los hombres y seres animados, son invulnerables, en caso de que faltasen los golpes y las circunstancias que pudiesen causar la herida. Pero sólo del cuerpo de Aquiles [12] se ha dicho que era invulnerable, sea por una ficción poética, sea por alguna fuerza más oculta de las cosas, pues incluso cuando llovían dardos sobre él no le penetraban. Y si podían penetrarle por alguna parte, en ésa no era invulnerable. De igual manera, si el alma fuese inmutable, no sufriría cambio al mezclarse con cualquier otra cosa, como el cuerpo invulnerable no es herido por el contacto o violencia de ninguna cosa. Así nosotros, dado que proclamamos inmutable a la Palabra de Dios, inclusive después de haber asumido la carne mortal y vulnerable para enseñarnos a despreciar la muerte y cualquier incomodidad corporal, no tememos creer que nació de una virgen; vosotros, en cambio, dado que por una impía perversidad consideráis contaminable al Hijo de Dios, teméis entregarle a la carne [13]. Sin embargo, defendiendo que su sustancia se identifica con la naturaleza del alma, afirmáis que está unido a la carne y de tal manera que no dudáis en pensar que hasta ha cambiado para peor [14]. Elige, pues, lo que quieras: o bien decir o creer que Dios está sujeto a cambio, creyendo al mismo tiempo que la sustancia mutable del Padre ha engendrado una prole mutable —y advierte cuán gran impiedad es esto—, o bien afirmar que Dios es inmutable, pero que engendró de su sustancia una prole mutable —y tú ves cuán impío y absurdo es afirmarlo—, o bien, por el contrario, confesar que Dios es inmutable de tal manera que lo engendrado por él de su sustancia es inmutable como él y como él el sumo y excelentísimo bien, y que obtiene el mismo ser supremo de igual manera, permaneciendo inviolable, mientras que los restantes bienes inferiores, lo que llamamos criatura, en cuanto buenos, pero desiguales a él, los hizo de la nada, no de sí mismo, porque en este último caso le serían iguales. Si crees esto último, dejarás de ser impío, olvidarás a los persas y serás de los nuestros.

Contra quién combate el justo

10. Pero dice el Apóstol: *Nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados y potestades* [15],

9. Nisi forte hoc te adiuuari putas, ut dicas incommutabilem esse animam, quia subiunxisti dicens: «Non enim propria uoluntate peccauit, sed alterius ductu; carnis enim commixtione ducitur, non propria uoluntate». In qua sententia forte hoc uis intellegi, ut scilicet anima in na- **[918]** tura propria sit incommutabilis, in alterius uero naturae commixtione mutabilis; quasi uero quaeratur, cur ita sit, et non, quia ita est. Iam hoc modo etiam Hectoris, Aiacis, immo uero cunctorum hominum atque animantium corpora inuulnerabilia dicerentur, si abesset ictus et casus, quibus eis uulnus possit infligi. Sed nimirum propterea solius Achillis corpus siue poetico figmento siue aliqua occultiore ui rerum inuulnerabile dictum est, quod etiam tela cum ingruerent, non penetrabatur, et ex qua parte penetrari potuit, ex hac utique inuulnerabile non fuit. Sic anima si esset incommutabilis, ita nullius rei permixtione commutaretur, sicut corpus, quod est inuulnerabile, nullius rei contactu aut inpetu uulneratur. Itaque nos, quia dei uerbum incontaminabile dicimus, etiam carne mortali et uulnerabili adsumpta, ut nos et mortem et quaelibet incommoda corporis contemnere doceret, natum de Virgine credere non timemus; uos autem, quia inpia peruersitate contaminabilem filium dei creditis, carni eum permittere formidatis; cuius tamen substantiam animae naturam esse perhibentes ita commixtum carni adseueratis, ut etiam in deterius commutatum non dubitetis opinari. Elige igitur, quid uelis: utrum deum commutabilem dicere uel credere, ut de commutabilis patris substantia commutabilem prolem genitam esse pariter credas —quae quanta sit inpietas, profecto sentis— an incommutabilem deum dicere, sed tamen de substantia sua prolem genuisse mutabilem —quod nihilominus uides quam inpie absurdeque dicatur— an uero ita deum incommutabilem confiteris, ut etiam quod de substantia sua genuit aequaliter non mutetur pariterque sit summum ac **[919]** praestantissimum bonum ipsumque summe esse ad eundem modum permansione inuiolabili obtineat, cetera uero inferiora bona, quam creaturam uocamus, non de ipso, nam essent aequalia, sed tamen quia bona, ipse, quia non aequalia, de nihilo fecerit: quod si credis, inpius non eris et obliuisceris Persas et noster eris.

10. At enim ait apostolus: *Non est nobis conluctatio aduersus carnem et sanguinem, sed aduersus principatus et potestates* (Eph 6,12),

[11] *Ib.*
[12] Héctor, Ayax y Aquiles, los tres célebres héroes de la guerra de Troya.

[13] Sobre el docetismo cristológico maniqueo, véase Introducción general, p.58 y 143ss.
[14] Unido a la carne como resultado del combate inicial, por el que una parte de la sustancia divina quedó prisionera de las tinieblas. Cambia a peor por razones evidentes. Véase *Fortun* 11, y lo que dice en el número siguiente.
[15] Nótese que Agustín ha suprimido la última parte de este texto paulino ya citado por Secundino (*Secund* 1). La razón probable es que habla de los espíritus del mal que habitan en el cielo, lo que podría parecer que se daba la razón al texto de Manés (*Naturaleza* 33). Véase F. Décret, *L'Afrique*... II 105 n.90.

quienes dejándose llevar por el amor del propio fasto y por el impío deseo de honor miran con malos ojos el que las almas impías se conviertan. La diferencia entre vuestra opinión y nuestra fe [16] es ésta: Vosotros pensáis que esos mismos príncipes [17], nacidos de una cierta naturaleza que les es propia, a la que Dios ni engendró ni hizo, sino que la tenía a su lado con una cercanía eterna, lucharon contra Dios y, antes de la mezcla del bien y del mal, le infligieron primeramente la gran calamidad de verse forzado por la necesidad a mezclar con ellos su sustancia, que ha de verse afligida y turbada, ha de cambiar y hundirse en el error y en el olvido total de sí, hasta el punto que necesita quien la libere, la corrija, la enmiende y la instruya. Y no se te oculta cuán necio y fantástico es afirmar tal cosa y cuán grande es el crimen impío que te amordaza. En cambio, a nosotros nos persuade la fe cristiana que sólo es contrario a Dios, ser supremo, lo que absolutamente no es; sin embargo, todo lo que de alguna manera es tiene del ser supremo el ser de alguna manera, y en su género es bueno, aunque algunas cosas en mayor y otras en menor grado. Y de esta manera todos los bienes, obra de Dios creador, son ordenados y distribuidos jerárquicamente, en parte por intervalos de lugares o de posiciones, como todas las cosas corporales, en parte por méritos naturales, como el alma se antepone al cuerpo; en parte

qui ad amorem proprii fastus et honoris uoluntate inpia declinando animis piis reditum inuideant. Sed hoc interest inter uestram opinionem et nostram fidem, quia uos eosdem principes ex sua propria quadam natura exortos, quam deus nec genuerit nec *(586)* fecerit, sed habuerit aeterna uicinitate contiguam, aduersus deum belligerasse arbitramini eique intulisse ante commixtionem boni et mali magnum primo necessitatis malum, quod illis substantiam suam adfligendam perturbandamque, in errore commutandam atque obliuione sui penitus demergendam commiscere cogeretur, ut liberatore, correctore, emendatore, praeceptore indigeret —quod cernis quam stulte fabuloseque dicatur, quanto scelere inpietatis obstringat— nobis autem per christianam fidem persuasum est non esse contrarium deo, qui summe est, nisi quod omnino non est; quicquid autem aliquo modo est, ab illo, qui summe est, habere, ut quoquo modo sit, atque in suo genere bonum esse, sed alia magis esse, alia minus. Atque ita omnia bona, quae a conditore deo facta sunt, certis ac distributis gradibus ordinata partim locorum interuallis ac sedibus, sicut omnia corporalia, partim meritis naturalibus, sicut anima praeponitur **[920]** corpori, partim meritis praemiorum atque poenarum, sicut anima

[16] En el debate con Félix (II 21), Agustín había contrapuesto la *fides* católica a la *perfidia* maniquea; aquí contrapone la *fides* a la *opinio*. Sobre el *opinari* como contrapuesto al *intellegere* y al *credere*, véase *Util* 11,25 y nota 151 de la Introducción general, p.103.

[17] Los príncipes son los jefes de cada uno de los antros o departamentos del reino de las tinieblas. Véase *Herejías* 46; *Fund* 26.33 y, obviamente, *Secund* 1, texto al que contesta Agustín.

por premios o castigos como cuando el alma es o bien elevada al descanso o bien sometida al dolor. Y por eso aquellos príncipes contra los que tenemos entablado combate, según el Apóstol, son los primeros en sufrir el castigo por sus pecados, y por eso causan daño. En efecto, nadie siente tal envidia que le lleve a herir a otro, si antes no es él un tormento para sí mismo. Los más fuertes dañan a los más débiles, pues nadie vence a otro, si no es más poderoso que él. Y, sin embargo, estos príncipes malignos son más débiles que si hubiesen permanecido en su estado original y en la justicia. Es de importancia, sin embargo, el saber en qué uno es más fuerte que otro: si en el cuerpo, como los caballos lo son más que los hombres, o por la naturaleza del alma, como lo racional más que lo irracional, o por las disposiciones del alma, como el justo está por encima del injusto, o por la jerarquía del poder, como el emperador por encima del soldado o gobernador provincial. Se acepta que absolutamente todo poder procede del sumo poder de Dios; además, con frecuencia se da poder a los peores sobre los mejores, es decir, a los malvados sobre aquellos que o bien poseen ya la justicia o bien se esfuerzan por llegar a poseerla. Se les da para que los de virtud probada se manifiesten mediante la paciencia, sea para alimentar la esperanza propia, sea para ejemplo de otros. Dice el Apóstol: *Sabiendo que la tribulación obra la paciencia, la paciencia la virtud probada y la virtud probada la esperanza.* A este género de combate pertenece el que tiene entablado el hombre fiel contra los príncipes y potestades de los

uel adtollitur ad quietem uel doloribus subditur. Ac per hoc illi principes, contra quos habere nos conluctationem dicit apostolus, poenam peccatorum suorum priores patiuntur, ut noceant. Nullus enim inuidus, ut alterum laedat, non sibi prior ipse tormento est, nocent autem infirmioribus fortiores; nam nullus alterum superat, nisi quo est potentior. Sed tamen ipsi infirmiores sunt principes iniqui [a], quam si in statu pristino atque iustitia permanerent. Interest autem, unde sit quisque alio fortior: utrum corpore, ut equi hominibus, an animae natura, ut rationale inrationali, an adfectione animi, ut iustus [b] iniusto, an ordine potestatis, ut imperator milite aut prouinciali. Potestas autem a summa dei potestate omnino dari creditur; saepe etiam deterioribus in meliores, id est iniquis in eos, qui uel iam tenent iustitiam uel ad eam tenendam peruenire nituntur. Ad hoc enim datur, ut probati per patientiam manifesti fiant (cf. 1 Cor 11,19), uel sibi ad spem uel aliis ad imitationem. *Scientes,* inquit apostolus, *quoniam tribulatio patientiam operatur, patientia probationem, probatio spem* (Rom 5,3-4). Ex quo genere certaminis est, cum homo fidelis aduersus principes et potestates praeuarica-

a] in praesenti *add.* PL.
b] uirtuosus PL.

ángeles transgresores y contra los espíritus del mal. Estos reciben el poder de tentar y aquél el precepto de aguantar. De donde resulta que vencen en una cosa inferior, pero son vencidos en otra superior. Vencen con frecuencia al cuerpo que es más débil, y son vencidos por la mente que es más robusta. Contra su fuerza se combate oponiéndole la paciencia; contra sus asechanzas, oponiéndole la prudencia, a fin de que ni nos dobleguen obligándonos a dar el pernicioso consentimiento ni nos engañen con sus trampas. Mas como todas las cosas han sido hechas por el Poder y Sabiduría de Dios, cuando las cosas creadas superiores se deslizan hacia las inferiores, en lo que consiste todo pecado y cuanto recibe el nombre de mal, la fuerza imita al poder y la falacia a la sabiduría; en cambio, cuando las cosas que se habían deslizado remontan y vuelven hacia arriba, la magnanimidad imita al poder y la doctrina a la sabiduría. Los pecadores imitan a Dios Padre con impía soberbia, los justos con piadosa libertad. Finalmente, al Espíritu Santo le imitan las perversas apetencias de los malos y la caridad de los rectos. Mas unos y otros quedan lejos de la imitación, en unos viciosa, en otros laudable, de Dios, de quien, por quien y en quien han sido hechas las naturalezas mismas. Y nada tiene de extraño el que, cuando cambaten los que progresan y los que desfallecen, la imitación de quienes desfallecen es superada por la de quienes progresan. Pues aquéllos son abatidos por su orgullo, éstos se levantan por su humildad.

Quizá te intrigue por qué los más fuertes por su mente son

torum angelorum et aduersus spiritalia nequitiae conluctatur, cum illi accipiunt temptandi potestatem, ille praecepta tolerandi: ex quo fit, ut in re inferiore superent, in potentiore superentur: superant plerumque corpus infirmius et mente firmiore superantur. Contra uim quippe eorum patientia pugnatur, contra insidias prudentia, ut ad perniciosam consensionem nec cogendo nos flectant, **[921]** nec fallendo decipiant. Quoniam uero uirtus et sapientia dei est, per quam facta sunt omnia, pro*(587)*pterea in his, quae facta sunt, cum superiora ad inferiora declinant, ubi est omne peccatum et omne quod dicitur malum, uis imitatur uirtutem et fallacia sapientiam; cum uero ea, quae declinauerant, recurrunt et redeunt, magnanimitas uirtutem, doctrina sapientiam imitatur. Ipsum etiam deum patrem peccantes imitantur inpia superbia, iusti pia liberalitate. Spiritum denique sanctum iniquorum cupiditas, rectorum caritas imitatur: utrique tamen ab imitatione dei, a quo et per quem et in quo naturae ipsae factae sunt, recedere, sed illi uitiosa, illi laudabili. Nec mirum, si quando proficientes deficientesque confligunt, imitatio deficientium a proficientium imitatione superatur; illi enim elatione praecipitantur, isti humilitate consurgunt.

Si autem mouet, cur mente fortiores infirmiores sint corpore. Non

los más débiles por su cuerpo. Nada tiene de extraño que quienes han alcanzado la liberación por la remisión de los pecados tengan que ejercitarse mediante la mortalidad del cuerpo, cuya inmortalidad será su corona. Pues nadie evita fácilmente el suplicio, a no ser quien, liberado del cuerpo, venza gracias a sus méritos. Por eso dice el Apóstol: *Si Cristo está en vosotros, el cuerpo está ciertamente muerto por el pecado, mas el espíritu es vida por la justicia. Si, por el contrario, el Espíritu de quien resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, quien resucitó a Jesucristo de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales, gracias a su espíritu que habita en vosotros.* El alma que lleva una carne mortal como castigo de su pecado, si cambia para mejor y no vive según la carne mortal, se hace mejor ella misma y merecerá poseer un cuerpo inmortal; pero esto tendrá lugar al final, cuando sea destruida la muerte, la última enemiga, cuando este cuerpo corruptible se vista de incorrupción, no en aquel globo de fábula [18] vuestro, sino mediante aquel cambio, refiriéndose al cual dice: *Todos resucitaremos, pero no todos seremos transformados.* Tras haber dicho: *Los muertos resucitarán incorruptos y nosotros seremos transformados,* mostró en lo siguiente a qué cambio se refería. Estas son sus palabras: *Pues conviene que esto corruptible se vista de incorrupción y esto mortal se revista de inmortalidad.* Estaba considerando la cuestión sobre el cuerpo de los resucitados, que había planteado de esta manera: Pero dirá al-

est mirum, ut peccatorum remissione liberati mortalitate corporis exerceantur, cuius inmortalitate coronabuntur. Non enim facile subplicium deuitatur, nisi ille, qui eo soluitur, meritis uicerit. Vnde apostolus: *Si autem Christus in uobis, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus autem uita est propter iustitiam. Si autem spiritus eius, qui suscitauit Iesum Christum ex mortuis, habitat in uobis, qui suscitauit Iesum Christum ex mortuis, uiuificabit et mortalia corpora uestra per inhabitantem spiritum eius in uobis* (Rom 8,10-11). Animus igitur mortalem propter subplicium peccati carnem gerens, si commutatus in melius, non secundum mortalem carnem uixeris [a] **[922]** et ipsam in melius commutat et inmortale corpus habere merebitur; sed hoc in fine, quo nouissima inimica destruetur mors, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem, non fabuloso illo globo uestro, sed ea mutatione, de qua dicit: *Omnes resurgemus, sed non omnes inmutabimur.* Cum enim expressisset dicens: *Et mortui resurgent incorrupti et nos inmutabimur,* tunc contexendo subiunxit ostendens, qualem diceret inmutationem, et ait: *Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem et mortale hoc induere inmortalitatem.* Quaestionem quippe tractabat de corpore resur-

[18] Sobre el globo, véase Introducción general, p.74 y 148.

a] uixerit PL.

guien: *¿Cómo resucitarán los muertos? ¿Con qué cuerpo volverán?* Lee, pues, el texto en su totalidad con atención y piadoso cuidado, no turbado por un pertinaz afán de litigar y, si Dios ayuda tu ingenio, sin necesidad de comentador alguno, no hallarás otra cosa distinta de lo que yo te digo. Vuelve entonces tu mente a lo que habíamos determinado tratar y advierte ya, si puedes, que yo no afirmo que los justos luchen contra nada, sino contra aquellas sustancias que desfallecieron por no permanecer en la verdad.

Tender hacia la nada

11. El desfallecer no es ya la nada, sino un tender hacia ella. Cuando las cosas que tienen más ser se deslizan hacia aquellas que tienen menos, desfallecen no aquellas hacia las que se deslizan, sino las que se deslizan. Comienzan a ser menos de lo que eran, no en el sentido de que sean lo mismo que aquellas hacia la que se deslizaron, pero sí menos dentro de su género propio. El alma no se hace cuerpo cuando se inclina hacia éste, pero, no obstante, en cierto modo sí se hace cuerpo por el apetito que la hace desfallecer. De igual manera cierta sublimidad angélica, deleitándose más en sí misma por su dominio, inclinó su afecto a lo que es menos y comenzó a ser menos de lo que era y, a su nivel, tendió hacia la nada. Cuanto menos es cada cosa, tanto más cercana está a la nada. Cuando estas menguas son voluntarias, son objeto de justo reproche y reciben el nombre de pecado. Cuando a estas menguas voluntarias les

gentium, quam sic posuerat: *Sed dicet aliquis: quomodo resurgent mortui? Quo autem corpore uenient?* (1 Cor 15,26.51.52.53.35). Lege itaque totum ipsum locum pia cura intentus, non pertinaci contentione turbatus et ingenium tuum deo adiuuante nullo explanatore desiderato nihil aliud quam id, quod dico, reperies: et tunc ad illud, quod tractare institueramus, animum reuoca et uide iam, si potes, non hoc me dicere, quod iusti contra nihil pugnant, sed contra eas substantias, quae defecerunt non stando in ueritate.

11. Deficere autem non iam nihil est, sed ad nihilum tendere. Cum ea enim, quae magis sunt, declinant ad ea, quae minus sunt, non illa, in quae declinant, sed illa, quae declinant, deficiunt et minus esse incipiunt quam erant, non quidem, ut ea sint, ad quae declinauerunt, sed pro suo genere minus. *(588)* Non enim cum animus ad corpus declinat, corpus efficitur, sed tamen defectiuo adpetitu quodam modo corporascit; ita et angelica quaedam sublimitas, cum magis delectata est suo dominatu in se ipsa, ad id quod minus est inclinauit adfectum et minus esse coepit quam erat et pro **[923]** suo gradu tetendit ad nihilum. Quanto enim quaeque res minus est, tanto uicinior nihilo est. Cum autem isti defectus uoluntarie fiunt, recte reprehenduntur et peccata nominantur; cum autem

siguen incomodidades, molestias, dolores, adversidades, cosas todas que padecemos contra nuestra voluntad, o bien son justamente castigados los pecados con suplicios o bien son lavados en las pruebas. Si quieres contemplar estas cosas con ánimo sereno, dejarás de acusar a las naturalezas y de incriminar a las mismas sustancias. Si deseas una explicación más abundante al respecto, lee mis tres libros titulados *El libre albedrío,* que puedes hallar en Nola, en la Campania, en poder de Paulino, noble siervo de Dios [19].

Pecado y consentimiento voluntario

12. Mas ahora debo recordar que estoy respondiendo a tu carta con otra, aunque mucho más larga. Por eso he hablado también de otras cosas, para no verme obligado a decir lo mismo en todas partes. Pero había prometido convencerte con tu misma carta en la mano cuán falso es lo que crees y cuán verídico es lo que afirma la fe católica. En verdad no es la única diferencia entre nosotros el que vosotros decís que el mal es una cierta sustancia, y nosotros que no es sustancia, sino una inclinación que se aleja de lo que tiene más ser a lo que tiene menos. Escucha también esto. En tu carta pones y escribes respecto al alma, que lo que la conduce al pecado no es la propia voluntad, sino el estar mezclada con la carne. Y si es así, creo que al ver que el Dios todopoderoso ha de venir en

sequuntur istas uoluntarias defectiones incommoda, molestiae, dolores, aduersitates, quae omnia contra uoluntatem patimur, recte utique peccata uel subpliciis puniuntur uel exercitationibus diluuntur. Quae si animo sereno intueri uelis, profecto desinas accusare naturas atque ipsas in crimen uocare substantias. Si quid autem de hac re copiosius explicatiusque desideras, lege tres libros nostros, qui inscribuntur «de libero arbitrio», quos in Campania Nolae poteris inuenire apud Paulinum nobilem dei famulum.

12. Nunc uero meminisse debeo epistulae me tuae quamuis multo longiore, tamen epistula respondere. Ideo quippe in aliis non tacui, ne ubique cogar eadem dicere. Sed promiseram ex litteris tuis tibi persuadere, quam falsa credideris et quam uera sit fidei catholicae adsertio. Certe enim non [a] omnis inter nos discretio est, quod uos substantiam quandam malum esse dicitis, nos uero non substantiam, sed inclinationem ab eo, quod magis est, ad id, quod minus est, malum esse dicimus. Audi igitur et ipsum [b]. Ponis enim in epistula et dicis de anima, quod carnis permistione ducatur ad peccatum, non propria uoluntate atque ibi statim, credo, cum uideres, si ita est, subueniendum esse ab omnipotenti deo

[19] Léanse las cartas 31,7 en que Agustín comunica a Paulino el envío de dicha obra. Por otra parte, este dato indica que Secundino escribía desde Italia, probablemente desde Roma.

a] non *omitt.* PL.
b] idipsum PL.

ayuda de toda alma sin excepción, y que ninguna absolutamente debe ser condenada, puesto que no pecó voluntariamente —establecido lo cual cae por tierra la afirmación que Manés proclama terriblemente acerca de los suplicios de las almas que proceden de la parte de la luz— añadiste muy atentamente: «Pero si, una vez que se conoce a sí misma, da su asentimiento al mal y no se arma contra el enemigo, ha pecado de propia voluntad» [20]. Está bien que confieses que alguna vez puede darse que el alma peque por su propia voluntad. Pero, ¿a qué mal ha de dar el consentimiento, para pecar por propia voluntad? A ese que afirmas ser una sustancia.

SI EL MAL ES UNA SUSTANCIA, ¿QUÉ ES EL CONSENTIMIENTO AL MAL?

13. Pero ya estoy viendo tres realidades y pienso que también tú las ves conmigo. En efecto, el alma que consiente al mal y el mal mismo al que consiente son dos realidades, y la tercera es el consentimiento mismo, pues no dices que éste sea el alma sino que es del alma. De estas tres, ves que el alma es una sustancia; según vuestra opinión, el mal al que consiente el alma cuando peca es también una sustancia. Pregunto, pues, qué es el consentimiento mismo, si afirmáis que es la sustancia misma o que está en la sustancia. Si afirmas que es una sustancia, tendrás que admitir que no son ya dos sustancias, sino tres. ¿O acaso dos porque el consentimiento del alma, en virtud del cual consiente al mal, es de la misma sustancia del alma? Pregunto ya, pues, si este consentimiento es

prorsus omni animae nullamque omnino debere damnari, quoniam non uoluntate peccaret —quo constituto euerteretur sententia, quam Manichaeus de subpliciis animarum etiam de lucis parte uenientium terribiliter personat— uigilantissime subiecisti di**[924]**cens: «At si, cum se ipsam cognouerit, consentiat malo et non se armet contra inimicum, uoluntate sua peccauit». Bene quidem, quod aliquando confiteris fieri posse, ut sua uoluntate anima peccet; sed cui tandem malo si consentiat, uoluntate sua peccat? Ei certe, quod substantiam dicis esse.

13. At ego iam tria quaedam uideo; tu quoque, ut opinor, mecum uides. Anima enim consentiens malo et ipsum malum, cui consentitur, duo sunt, tertia est autem ipsa consensio; non enim et hanc esse animam dicis, sed animae. Horum igitur trium, ecce, anima substantia est; malum etiam illud, cui anima consentiendo uoluntarie peccat, ex uestra opinatione substantia est. Quaero igitur, quid sit ipsa consensio, utrum ipsam substantiam, an in substantia esse dicatis. Si enim substantiam esse dixeris, non iam duas substantias, sed tres opinaberis. An propterea duas, quod animae consensio, qua consentit malo, eiusdem substantiae est cuius ipsa anima? Iam ergo quaero, mala an bona sit ista consensio.

[20] Véase *Secund* 2.

bueno o malo. Si es bueno, el alma no peca cuando consiente al mal. No sólo lo proclama la verdad; también tú escribes que ella peca por propia voluntad. Este consentimiento, por tanto, es malo y por ello también la sustancia del alma, si él es la sustancia del alma y si ambos forman una sola sustancia. ¿Ves a lo que te has visto forzado? A mostrar que el alma y aquel mal no son ya dos sustancias, una buena y otra mala, sino las dos malas. Llegado aquí intentarás quizá no atribuir el consentimiento culpable al alma que consiente al mal, sino al mal mismo al que consiente, para que de este modo pueda haber dos sustancias, una buena y otra mala. En efecto, se afirma que el alma pertenece a la parte del bien, y que su consentimiento al mal y el mal mismo al que consiente pertenecen ambos a la otra parte, siendo atribuidos uno y otro por el alma a la sustancia mala. ¿Quién tendrá delirios tan absurdos? Pues el alma no consiente si no es suyo el consentimiento; mas es ella la que consiente, luego el consentimiento es suyo. Además, si el consentimiento es suyo y es malo, este mal es suyo. En efecto, si este mal pertenece a aquel otro al que consiente el alma, es necesario admitir que ésta no tenía ese mal antes de consentir a él. ¿Qué bien es entonces el alma, por cuya venida se duplica aquel mal o, para decirlo más suavemente, aumenta?

Si bona est, non utique peccat anima, cum consentit *(589)* malo. Non solum autem ueritas clamat, sed tu quoque scribis tunc eam uoluntate peccare. Mala est igitur ista consensio ac per hoc etiam animae substantia, si et animae substantia est et utrumque una substantia. Videsne, quo coactus es, ut animam et illud malum non iam unam substantiam bonam, alteram malam, sed duas malas esse perhibeas? Hic fortasse conaberis consensionem culpabilem non animae tribuere, quae consentit malo, sed ipsi malo, cui consentit, ut hoc modo possint esse duae substantiae, una bona, altera mala, cum anima de parte boni esse dicitur, consensio uero eius qua consensit malo et malum ipsum cui consentit, simul ex alia parte constituitur, et anima malae substantiae utrumque deputatur. Quis absur**[925]**dius delirauerit? Non enim anima consentit, si non est eius consensio; ipsa autem consentit: eius est igitur. Porro, si eius est consensio, et mala est ista consensio, eius est hoc malum. Nam si et hoc malum illius mali est, cui anima consentit, non habebat necesse hoc malum, priusquam ei consentiret anima. Quale igitur bonum est anima, cuius aduentu uel duplicatur illud malum uel, ut mitius dicamus, augetur?

SI EL CONSENTIMIENTO ES UNA SUSTANCIA, HABRÁ TRES NATURALEZAS

14. Más todavía: si ese consentimiento es una sustancia, cuya maldad consta, descubrimos que está en poder del alma el que exista o no exista cierta sustancia mala, dado que ese consentimiento está en poder del alma. Pues si no lo está, entonces no consiente por su propia voluntad. Tú, sin embargo, has dicho que, en virtud de ese consentimiento, el alma peca por su propia voluntad. Así, pues, como dije, el alma tiene en su poder el que exista o no cierta sustancia mala. Mas ¿qué otra cosa es una sustancia mala sino una naturaleza? En consecuencia, alguna naturaleza no será natural ni al alma, porque si ella no quiere no existirá, ni a aquel mal al que el alma consiente por su propia voluntad. No podéis afirmar que es natural el mal de la raza de las tinieblas, porque se instala allí por una voluntad ajena, es decir, por la voluntad del alma. ¿A qué naturaleza, pues, se considerará que pertenece esta naturaleza, esto es, ese consentimiento, si se trata de una naturaleza que no es natural ni al alma, ni a la raza de las tinieblas, si no admites, llevando la contraria a Manés, que no hay dos, sino tres naturalezas? Pues en el caso en que en otro tiempo hayan sido dos, ahora, una vez que ha nacido este consentimiento, se han convertido en tres. A esta tercera, que ha nacido del alma que consiente y del mal al que consiente, te ves obligado a considerarla como hija de ambos; mas como ha nacido de dos naturalezas, una de las cuales es buena y la otra mala, pregunto: ¿por qué no ha nacido una cosa neutra? De la misma manera que lo que nace de la unión de caballo y asno no es ni caballo ni asno, así lo nacido de una naturaleza buena y otra mala, si es una naturaleza, ésta no debía ser ni buena ni mala. Pero tú confiesas que el consentimiento es malo; afirmas que cuando el alma consiente al mal peca por su propia voluntad. ¿Acaso piensas que la naturaleza buena y la naturaleza mala son como dos sexos, uno masculino y otro femenino, y así, igual que del macho y de la hembra no sale algo neutro, sino un macho o una hembra, pretendes que del bien y del mal no se origine una tercera realidad, que no sea ni buena ni mala, sino otra mala? Si ello es así, ¿dónde está la naturaleza victoriosa del alma? ¿Tan alejada está de la victoria que no nace precisamente otro bien? Además, ¿no te das cuenta de que estás hablando ya de sexos diversos, no de naturalezas? Pues, si en el bien y en el mal hubiese diversidad de naturalezas, de uno y otro no nacería sino una tercera realidad que no sería ni buena ni mala; o también podría darse que fuese una unión estéril y que de ella no se originase esa tercera sustancia. Si de la unión de los animales antes mencionados, no nace sino un mulo o una mula, que no es ni caballo ni asno, ¿cuánto más convenía que así fuese en tan grande y suprema diversidad entre el bien y el mal? O también, si de su unión no resultase ninguna nueva naturaleza, no sería mala, aunque no pudiese ser buena. Sólo queda, pues, la imposibilidad de evitar tan increíbles absurdos, a no ser que reconozcamos que no es una sustancia, y afirmemos que

14. Deinde si substantia est ista consensio, quam malam esse constat, inuenimus esse in animae potestate, ut aliqua mala substantia uel sit uel non sit, quandoquidem ista consensio in animae potestate est. Nam si non est, non ergo sua uoluntate consentit. Tu autem pro hac consensione uoluntate sua peccare dixisti. Habet ergo anima, ut dixi, in potestate, ut quaedam mala substantia uel sit uel non sit. Quid est autem aliud substantia quam natura? Erit ergo aliqua natura, quae nec animae naturalis sit, quoniam, si nolit, non erit, nec illi malo, cui anima uoluntate consentit; non enim potestis dicere naturale malum esse gentis tenebrarum, quod ibi aliena uoluntate instituitur, hoc est animae uoluntate. Cui ergo naturae deputabitur ista natura, id est ista consensio, si natura est, quae neque animae neque tenebrarum genti naturalis est, nisi, ut contra Manichaeum disputes, non duas, sed tres esse naturas? Quia et si aliquando fuerunt duae, nunc tamen iam, posteaquam exorta est ista consensio, tres utique factae sunt. Quam sane tertiam, quae nata est ex anima consentiente et ex malo, cui consentit, quasi utriusque filiam cogeris dicere; sed cum ex duabus naturis nata sit, quarum altera bona est, altera mala, quaero, cur non aliquid neutrum natum sit. Sicut enim ex equo et asino quod nascitur, nec equus **[926]** nec asinus est, ita, quod de bona et mala natura natum est, si et ipsa natura est, nec bona nec mala esse debebat. Tu autem consensionem malam esse confiteris; dicis enim tunc animam uoluntate sua peccare, dum consentit malo. An forte naturam bonam et naturam malam quasi duos sexus masculinum et femininum esse arbitraris, ut, quemadmodum ex masculo et femina non aliquid neutrum, sed aut masculus aut femina gignitur, sic ex bono et malo non aliquid tertium, quod nec bonum esset nec malum, sed alterum malum esse contendas natum? *(590)* Quod si ita est, ubi est illa uictrix animae natura? Itane separata est, ut non alterum bonum potius nasceretur? Deinde non uides te sexus diuersos iam dicere, non naturas? Nam si inter bonum et malum naturarum esset diuersitas, non oreretur ex utroque nisi aliquid tertium, quod nec bonum posset esse nec malum; aut certe sterilis esset ipsa commixtio nec inde tertia substantia pareretur. Si enim ex illis animalibus, quae supra commemoraui, cum sibi miscentur, nihil aliud quam mulus uel mula gignitur, quod neque hoc neque illud sit, quanto magis ita fieri oportuit in tam magna et summa diuersitate boni et mali? Aut si nulla ex eorum commixtione noua natura existeret, mala non esset, etiamsi bona esse non posset. Restat igitur, ut tam incredibilia deliramenta uitare nequeamus,

existe en alguna otra aquel consentimiento de cuya maldad y culpabilidad consta.

El mal, no sustancial, en una sustancia buena

15. Sigamos e investiguemos con la máxima diligencia en qué sustancia se halla. Aunque ¿a quién no resulta manifiesto que como la persuasión no existe sino en la naturaleza que persuade, así el consentimiento no existe sino en la naturaleza que consiente? Por tanto, cuando el alma consiente al mal, ella misma es sustancia, pero no lo es su consentimiento. Ya ves, según creo, en qué sustancia se halla; es decir, ya ves que el consentimiento reside efectivamente en el alma; consentimiento que no dudas que es pecado y, por tanto, un mal. A partir de aquí ya comprendes que puede darse que en una sustancia buena, como lo es el alma, haya algún mal que no es sustancia, cual es este consentimiento, y en virtud de ese mal se llama también mala al alma. El alma pecadora es mala sin duda alguna; ahora bien, ella peca cuando consiente al mal. Así, pues, *una misma e idéntica realidad*, es decir, el *alma*, en *cuanto* es sustancia es buena; mas en cuanto tiene algún mal que no es sustancia, esto es, este consentimiento, en esa misma medida es mala. Ese consentimiento no significa para ella una perfección, sino una mengua. En verdad, cuando consiente al mal, mengua, tiene ya menos ser y, en consecuencia, comienza a poder menos de lo que puede cuando se mantiene en la virtud sin consentir a ningún mal. Pasa a ser tanto peor, cuanto mayor es el deslizamiento de lo que es en grado máximo a lo que es menos, de modo que también ella es menos. Y cuanto menos es, tanto más se acerca a la nada, pues lo que se va haciendo menos tiende a no ser en absoluto. Aunque no acontezca el llegar, pereciendo, a no ser absolutamente nada, está claro que toda mengua es el inicio del perecer. Abre ya los ojos del corazón y ve, si puedes, que cualquier sustancia es un cierto bien y que, por tanto, el mal es falta de sustancia, puesto que el ser sustancia es un bien. Pero no toda mengua es culpable, sino sólo el afecto voluntario por el que el alma racional, abandonando a su creador se desliza hacia las cosas creadas que le son inferiores. Es eso a lo que llamamos pecado. Todas las demás menguas, las que no son voluntarias, o bien son penas para castigo de los pecados bajo la moderación y ordenamiento de la suma justicia, o bien tienen que ver con la jerarquización de las realidades ínfimas, en virtud de las cuales las cosas que preceden ceden ante las que le siguen, y así toda belleza temporal se realiza en su momento y en su género. Es igual que un discurso. Este se desarrolla gracias a un cierto morir de unas y nacer de otras sílabas que se extienden en un cierto intervalo y en una cierta duración y, tras llenar su propio espacio, desaparecen y les suceden las que les siguen, según un orden, hasta que el discurso en su totalidad llega a su fin. Y no depende de los sonidos mismos, transitorios, sino de la regulación del que habla, en qué medida ha de alargarse o abreviarse una sílaba, o con qué especie de letras ha de guardar cada una el tiempo que co-

nisi illam consensionem, quam constat malam esse atque culpabilem, fateamur non esse substantiam, sed in aliqua substantia esse dicamus.

15. Deinde in qua substantia sit, diligentissime requiramus. Quamquam cui non manifestum sit, ut sicut suasio non fit nisi in suadente, ita consensionem non esse nisi in consentiente natura? Anima ergo cum consentit malo, ipsa substantia **[927]** est, consensio uero eius non est substantia. Iam cernis, ut arbitror, in qua substantia sit. id est, in anima substantia. Iam cernis, ut arbitror, in qua substantia sit, id est, in anima esse istam consensionem profecto uides, quam consensionem peccatum esse ac per hoc malum esse non dubitas. Ex quo iam intellegis fieri posse, ut in bona substantia, sicuti est anima, sit aliquod malum, quod non est substantia, sicuti est ista consensio, ex quo malo appelletur etiam anima mala. Peccatrix enim utique mala est; peccat autem, cum consentit malo. Vna igitur eademque res, id est anima, in quantum substantia est, bona est; in quantum autem habet aliquid mali, quod non est substantia, id est consensionem istam, in tantum mala est. Non enim ex profectu, sed ex defectu habet hanc consensionem. Deficit quippe, cum consentit malo, minusque iam esse ac propterea minus ualere incipit quam ualebat, dum nulli consentiens in uirtute consisteret; tanto utique deterior, quanto ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, uergit, ut etiam ipsa minus sit; quanto autem minus est, tanto utique fit propinquior nihilo. Quod enim minus quoque fit, eo tendit, ut non sit omnino: quo quamuis non perueniat, ut penitus pereundo nihil sit, manifestum est tamen qualemlibet defectum exordium esse pereundi. Aperi ergo iam cordis oculos et intuere, si potes, bonum aliquod esse qualemlibet substantiam, et ideo malum esse defectum substantiae, quia bonum est esse substantiam; nec tamen omnem defectum esse culpabilem, sed solum uoluntarium, quo anima rationalis ad ea, quae infra illam sunt condita, conditore suo deserto declinat, adfectum; hoc est enim, quod peccatum uocatur. Ceteri autem defectus, qui non sunt uoluntarii, uel poenales sunt, ut peccata puniantur moderatrice summa atque *(591)* ordinatrice iustitia, uel mensuris rerum infimarum interueniunt, ut **[928]** praecedentia succedentibus cedant, atque ita omnis temporalis pulchritudo uicibus suis atque suo genere peragatur. Sicut enim sermo peragitur quasi morientibus atque orientibus syllabis, quae per morarum certa interualla tenduntur et spatiis suis inpletis ordinata consequentium successione decedunt, donec ad suum finem tota perducatur oratio, nec in ipsis decurrentibus sonis, sed in loquentis moderatione positum est, quantum producatur corripiaturue syllaba, uel qua specie litterarum singulae suorum locorum momenta custodiant, cum ars ipsa, quae ser-

rresponde a su lugar. Pues el arte mismo que origina el discurso no consiste ni en emitir sonidos ni en repetir o variar espacios temporales. De igual manera la belleza temporal es un tejido resultante del nacer y del morir, del desaparecer y aparecer de las cosas temporales en espacios fijos y definidos hasta llegar al término preestablecido. Esta belleza no es mala por el hecho de que podamos comprender y contemplar cosas mejores en las criaturas espirituales; al contrario, dentro de su modo de ser, tiene su propia armonía e insinúa a quienes viven bien la suprema sabiduría de Dios, profundamente secreta más allá de todos los límites temporales, que la ha creado y la gobierna [21].

Amar una cosa buena con un amor no bueno

16. El alma peca consintiendo voluntariamente al mal. Ea, pues; considera si eso a lo que llamabas mal es una cierta sustancia, o si, en cambio, ni siquiera ahí puedes acusar a la sustancia. Yo pregunto en qué afecta el consentimiento al alma: ¿Cae sobre ella por casualidad y se dice que consiente porque el alma se ve movida a disfrutar en virtud de un cierto deleite que le produce? Si es así, no hay lógica en el decir que algo es un mal, por el hecho de que no se le ama rectamente. Pues si logro demostrar que algo es mal amado, donde la culpa no está en lo que es amado, sino en quien ama, al instante confesarás que ninguna naturaleza es sin más viciosa porque caiga sobre ella el consentimiento de quien la desea viciosamente.

monem facit, nec sonis perstrepat nec peruoluatur uarieturque temporibus: sic ortu et occasu, decessu atque successu rerum temporalium certis ac definitis tractibus, donec recurrat ad terminum praestitutum, temporalis pulchritudo contexitur. Quae non ideo mala est, quia in spiritalibus creaturis possumus intellegere mirarique meliora, sed habet proprium in suo genere decus atque insinuat bene uiuentibus summam dei sapientiam in alto secretam supra omnes temporum metas fabricatricem ac moderatricem suam.

16. Age nunc, adtende illud, quod dicebas malum, cui anima consentiendo uoluntarie peccat, utrum substantia sit aliqua, an uero nec ibi possis accusare substantiam. Quaero enim, quid adliciat animae consensionem, an inruat illa cassatim et propterea consentire dicatur, quia eius aliqua delectatione mouetur ad fruendum. Quod si ita est, non est consequens, ut propterea malum dicatur, quia non recte diligitur. Si enim ostendero amari aliquid male, ubi non amati, sed amantis culpa teneatur, profecto fateberis cuiusque rei speciem non esse continuo uitiosam, quia uitiose in eam con**[929]**sensio cupientis inlabitur. Quod

[21] Véase *Fund* 41.

Luego se verá cuánto ayuda esto a mi causa. Mas para mostrar lo que he prometido, ¿cuál debo preferir entre tanta abundancia de datos? ¿Qué he de elegir, repito, sino esto: Lo que nosotros alabamos como una criatura celeste, vosotros lo adoráis como una porción del mismo creador? [22]. ¿Qué hay más resplandeciente que este sol, entre todas las criaturas visibles? Con todo, si alguien apetece su luz sin la moderación debida, llevará a su lado la guerra por su disfrute, en el caso de que logre algún poder mediante el cual pueda llevar a cabo lo que apetece; derribará las casas de los vecinos, situadas enfrente a las ventanas de la suya, a fin de que, a cielo abierto, el sol pueda difundir sus rayos por el interior de la misma. ¿Acaso es falta del sol el que aquel sujeto haya amado esta luz tanto que se atreviese a anteponerla a la luz de la justicia y, queriendo recibir con mayor abundancia la luz de los ojos carnales en la morada del cuerpo, osase cerrar también la puerta del corazón y la mirada de la mente a la luz de la equidad? Ves, pues, que se puede amar una cosa buena con un amor no bueno. Por eso, aunque tú llames mal a aquello, consintiendo a lo cual peca el alma, yo mantengo que es un bien en su especie, pero un bien tal al que el alma, en cuanto superior, no debe otorgarle su asentimiento. El alma es superior al cuerpo y tiene a Dios como superior a sí misma; por eso, aunque la naturaleza del cuerpo sea buena en su orden, el alma peca —y con el pecado se hace mala— si otorga al cuerpo, que le es inferior, al consentimiento del amor que debe a Dios, que le es superior.

quantum me adiuuet, post adparebit. Sed ut ostendam, quod pollicitus sum, quid potius eligam, cum me rerum copia circumfluat? Quid, inquam, potius eligam, quam id, quod nos ut creaturam laudamus caelestem, uos autem ut portionem ipsius creatoris adoratis? Quid est inter cuncta uisibilia isto sole praeclarius? At si quisquam eius lucem inmoderatius concupiscat, infert suis oculis bella iurgiorum, si aliquam potestatem nactus, qua possit inplere, quod adpetit, domus uicinorum [a] adpositas suis fenestris comminuit, quo [a] sol penetralia eius caelo apertiore perfundat. Numquid ergo solis est uitium, quia ille lucem istam sic dilexit, ut eam luci iustitiae praeponere auderet et uolens lumen oculorum carnalium abundantius excipere in habitaculum corporis ianuam cordis et aciem mentis contra lumen claudere aequitatis? Vides ergo amari posse rem bonam amore non bono. Quapropter, cum tu malum dicas, cui consentiendo anima peccat, ego bonum dico in genere suo, sed tale bonum, cui animam quo est melior consentire non deceat. Cum enim sit ipsa corpore supe*(592)*rior deumque habeat se superiorem, quamuis in ordine suo natura corporis bona sit, peccat tamen anima et peccando fit mala, si consensionem dilectionis, quam superiori deo debet, inferiori corpori adiungat.

[22] Sobre la adoración al sol, véase Introducción general, p.56 y 72.

a] eorum oppositas suis fenestris apertis intuetur, quo minus PL.

Amar mal una cosa buena

17. Y si afirmas que no llamas culpable al consentimiento, cuando se ama una realidad que no actúa para que se le otorgue el consentimiento, sino que el alma consiente cuando ella persuade o fuerza a algo a aquel al que ella consiente [23], y por eso es un mal, porque persuade y urge a que se cometa algún mal, se trata de una segunda cuestión que a su debido tiempo ha de ser tratada también. Pero aquí hemos de recordar ante todo el pecado del que, según pienso, he discutido ya lo suficiente, y quedó claro que puede darse que alguna cosa buena en su género sea mal amada y, aunque sea culpable el amante, nada ha de reprocharse a ella. ¿Qué, pues? Si el alma, hecha ya pecadora y viciosa por tal amor, persuade a otros el mismo pecado, la que da su consentimiento a la que la persuade, ¿no queda depravada por un vicio tal cual el que había depravado a aquella a la que sigue? El primer pecado es, pues, anteponer en el amor la criatura, aunque buena, al creador; el segundo consiste en tentar también a otro para que haga lo mismo, ya persuadiéndole, ya forzándole a ello. Pues nadie quiere conducir a otro a la maldad, si no se ha depravado él antes. Los que pecan quieren arrastrar al pecado a otros ya por una necia benevolencia, ya por una maliciosa malquerencia. ¿Quién, a no ser que los ame torcidamente, amonesta a sus hijos a que no consideren torpe ninguna ganancia, sino a que adquieran el máximo de dinero de la manera que sea? Es cierto que no les odia y, sin embargo, les infunde una persuasión dañina. Ese padre ya está corrompido él por el amor a tales cosas, aunque el oro y la plata no sean un mal, como tampoco lo es el sol del que hablé con anterioridad; con todo, quien ama desordenadamente una cosa buena se hace culpable. La malquerencia, en cambio, por la que uno quiere que otro peque, ama el honor con inmoderada soberbia y desea destacar y sobresalir en él por encima de los demás. Como ve que ese honor se concede más amplia y verdaderamente a las virtudes, para que no le superen en él, desea que otros sean derribados desde la fortaleza de la equidad hasta el abismo de la iniquidad. Es así cómo el diablo intenta sugerir o forzar al pecado. Pero ¿acaso el honor mismo es culpable porque el diablo se haya hecho impío amándolo perversa e impíamente? ¿O es mala la sustancia angélica del mismo diablo, creada por Dios, por ser sustancia? Mas al abandonar el amor de Dios y volverse hacia un excesivo amor propio, deseando parecer igual a él, fue derribado por el tumor de la soberbia. No es malo, pues, en cuanto sustancia, sino en cuanto que siendo una sustancia creada, se amó a sí mismo más que a su creador. Y es malo porque es menos de lo que sería si hubiese amado al ser supremo. La mengua, pues, es mala. Toda mengua parte del ser y tiende a no ser, como todo progreso parte de lo que es menos y tiende a ser más. El honor supremo, como lo muestra la piedad de las personas re-

17. Quodsi dicis non eam te uocare consensionem culpabilem, cum res illa diligitur, quae non agit, ut sibi consentiatur, sed tunc consentire animam, cum illum, cui consentit aliquid suadet aut aliquid cogit, et propterea malum esse, quia, ut aliquid mali committatur, suadet aut urguet: secunda quaestio est et ordine suo iam iamque etiam ipsa tractanda. **[930]** sed meminerimus hic primum peccati, de quo satis, ut arbitror, disputatum est claruitque fieri posse, ut res aliqua in suo genere bona male diligatur et dilectore culpato ipsa non reprehendatur. Quid? Si enim tali iam dilectione peccatrix anima atque uitiosa idem peccatum alteri persuadeat, nonne et illa, quae persuadenti consentit, tali uitio deprauata, quali uitio deprauata illa quam sequitur? Primum ergo peccatum est quamuis bonam creaturam creatori in dilectione praeponere, secundum autem alterum quoque, ut id faciat, uel suadendo uel cogendo temptare. Nemo enim ad prauitatem uult alium perducere, qui non prior ipse deprauatus est. Volunt [a] autem qui peccant alios [a] ad peccatum perducere uel stulta beneuolentia uel malitiosa inuidentia. Quis enim filios suos nisi peruerse amando monet, ut nullum lucrum turpe existiment, sed undecumque adquirant amplam pecuniam? Vtique non odit eos et tamen perniciose persuadet. Talium quippe dilectione iam ipse corruptus est, cum aurum et argentum malum non sit, quemadmodum et ille sol, de quo superius egimus, sed tamen rei bonae dilector inordinatus *in culpa sit. Inuidentia* uero, cum alium uult quisque peccare, honorem diligit inmoderata superbia et in eo cupit excellere atque ceteris anteire; quem quoniam [b] uidet amplius et uerius deferri uirtutibus, ne in eo superetur, cupit alios ad iniquitatis uoraginem ex aequitatis arce deponi. Hoc modo diabolus suadere aut cogere ad peccata conatur. Sed numquid ipse honor in culpa est, quia eum diabolus peruerse atque inpie diligendo inpius factus est? Aut ipsa eiusdem diaboli angelica substantia, quam deus creauit, ideo mala est, quia substantia **[931]** est? Sed cum eius deserens dilectionem et ad suam nimis conuersus ei uideri cupit aequalis, superbiae tumore deiectus est. Non ergo in quantum substantia est, sed quoniam substantia facta est, in quantum se ipsum amplius dilexit quam eum, a quo factus est, malus est, et ideo malus, quia minus est quam esset, si id, quod summe est, dilexisset; defectus ergo malus est. Omnis ergo defectus ab eo, quod est, tendit, ut non sit, sicut *(593)* omnis profectus ab eo, quod minus est, tendit, ut magis sit. Honor quip-

[23] El texto en su traducción literal es oscuro.

a] uoluntate autem peccant qui alios PL.

b] quidem PL.

ligiosas, se debe a Dios. Mas las almas humildes quieren recibir su honor de él, las soberbias más que él. Los humildes tienden hacia Dios y se elevan por encima de las injustas; los elevados, en cambio, van contra Dios y van a parar por debajo de los justos, gracias al reparto de premios y castigos. Los primeros amaron a Dios más que a sí mismos; los segundos se amaron a sí mismos en lugar de Dios.

Sugestión y consentimiento al pecado

18. Pienso que ya te resultará fácil comprender, a partir de las palabras de tu misma carta, en las que dijiste: «El alma, cuando consiente al mal, peca voluntariamente» [24], que ningún mal es una naturaleza mala o amor a una naturaleza mala, sino que, pues todas las naturalezas son buenas en su especie, el mal es el pecado que se comete en virtud de la voluntad del alma, cuando ama a la criatura en vez del creador mismo, sea por propio capricho, si es ya mala, sea por sugestión ajena, cuando da su consentimiento a quien es malo. Y, sin embargo, se hace mala de forma que la acompañan los castigos para que el creador sumamente bueno disponga todo según los propios méritos en la criatura buena, pero no sumamente buena, porque no la engendró de sí mismo, sino que la hizo de la nada. Tú, por el contrario, estableciste dos naturalezas, de las cuales quieres que una sea buena y la otra mala, o mejor, una la del bien y otra la del mal. En efecto, la naturaleza mala se origina también de la buena mediante el pecado. Reconoces, sin embargo,

pe summus, qualem pietas religiosorum exhibet, utique deo debetur. Qui ergo amat honorem, deum imitatur. Sed humiles animae in illo se honorari uolunt, superbi prae illo. Ad deum autem humiles excelsiores fiunt iniustis, contra deum uero excelsi humiliores fiunt iustis, ea scilicet dispensatione praemiorum atque poenarum, quia illi deum amauerunt supra se, illi pro deo amauerunt se.

18. Iam, ut arbitror, facile est tibi intellegere ex ipsius uerbis epistulae tuae, quibus dixisti: «Animam, cum consentit malo, uoluntate peccare», nullum malum esse naturam malam uel dilectionem naturae malae, sed, cum omnes naturae in suo genere bonae sint, malum esse peccatum, quod fit uoluntate animae, cum diligit pro ipso creatore creaturam, siue suo nutu, cum sit mala, siue alterius persuasu, cum consentit malo. Et nihilominus sic quoque fit mala consequentibus subpliciis, ut pro meritis omnia disponantur a creatore summe bono in creatura bona, sed non summe bona, quia non eam genuit de se ipso, sed fecit ex nihilo. Tu autem constituisti duas naturas, quarum unam uis bonam esse, alteram malam, uel potius unam boni, alteram mali; nam mala natura ex bona etiam peccando fit. Fateris tamen eam naturam, quam bonam esse

[24] Véase *Secund* 2.

que la naturaleza a la que llamas buena obra mal al consentir al mal, es decir, que peca por su voluntad. Pero yo afirmo que ambas son buenas, y que una de ellas hace el mal sugiriéndolo, y la otra dando su consentimiento. Como el consentimiento de ésta no es una naturaleza, así tampoco la sugestión de aquélla. Y como la una permanece buena y mantiene la integridad de su naturaleza, si no consiente, así también la otra, si no sugiere el mal se hará mejor, y ni siquiera comete ella el pecado que tampoco sugiere que otro lo cometa, serán igualmente íntegras y dignas de alabanza en su género. Aunque peque dos veces si ella misma comete el pecado y además invita a cometerlo, y una sola vez si únicamente da su asentimiento a obrar el mal, se hacen malas por el pecado, pero no lo son por naturaleza. O si una naturaleza es mala por sugerir el pecado, la otra lo es por dar su consentimiento. Si te parece que es peor sugerirlo que consentir al mal, sea una mala y otra peor. Pero no haya tal acepción de personas y un juicio inicuo tan gratuito que, pecando ambas, aunque una más grave y otra más levemente, a una se la llama naturaleza del mal y a otra naturaleza del bien, en vez de considerar que o ambas son buenas pero mejor la que peca menos, o ambas malas, pero peor la que peca más.

Origen de la capacidad de corrupción

19. «Pero, ¿de dónde procede la acción mala a la que llamamos pecado, si no existe la naturaleza del mal?» Dime de

dicis, malo consentiendo male **[932]** facere, hoc est uoluntate peccare. At ego ambas bonas esse adsero, sed unam earum male facere suadendo, aliam male facere consentiendo. Sicut autem alterius consensio non est natura, sic nec huius suasio; et sicut ista si non consentiat, bona permanebit, integritatem naturae suae custodiens, sic illa, si non suadeat, emendatior erit, si uero etiam peccatum, quod non suadet, nec ipsa committat, pariter erunt integrae atque in suo genere laudabiles. Etsi enim bis illa peccat, quae et committit et suadet, illa autem semel, si tantummodo ad male faciendum consentiat, tamen peccatis fiunt malae, non natura sunt malae. Aut si propter suasionem natura ista mala est, sic et illa propter consensionem. Sed si peius tibi uidetur esse suadere quam consentire, sit ista mala, ista peior; non tamen tanta sit acceptio personarum et [a] tam iniqua in iudicando gratificatio, ut cum ambae peccent, quamuis una grauius, altera leuius, una dicatur natura mali, altera boni. Ac non potius aut ambae bonae, sed illa melior, quae peccat minus, aut ambae malae, sed illa peior, quae peccat amplius.

19. At enim unde est malum factum, quod peccatum uocatur, si nulla est mali natura? Dic mihi, unde sit illa consensio mala in ea

a] et non PL.

dónde procede el consentimiento al mal en aquella naturaleza que concedes y pregonas que es buena. Todo lo que padece por consentir al mal no lo padecería si no pudiese padecerlo. Pregunto, pues, de dónde le viene el mismo poder padecerlo, dado que su ser sería superior si careciese de ello. No es, por tanto, la naturaleza del sumo bien, si puede haber algo mejor que ella. Luego si tiene en su poder el consentir o no consentir, no consiente por haber sido vencida. Pregunto de dónde le viene ese consentimiento al mal si ninguna naturaleza contraria le fuerza. Si, por el contrario, se ve forzada a consentir y no está en su poder obrar de otro modo, entonces no peca voluntariamente como decías, si no consiente por propia voluntad. Pero yo pregunto todavía de dónde le viene el poder ser engañada, si es que lo es. Si no existiese en ella tal capacidad, antes de ser engañada, nunca hubiese padecido el engaño. Aunque, en realidad, de ninguna manera consiente, si no es por propia voluntad, pues si es forzada ha de hablarse de ceder más que de consentir. Pero independientemente del nombre que le des, te pregunto a ti, varón agudo y capaz y a tu ingenio romano del que te glorías [25], de dónde le viene a esta naturaleza del bien el poder padecer lo que padece para consentir el mal. En un palo, antes de ser quebrado existe la fragilidad, y si no existiese no podría serlo de ninguna manera, ni deja de ser frágil porque nadie se acerque a quebrarlo. Así yo pregunto de dónde se origina en esta naturaleza cierta fragilidad o capacidad de doblarse, antes de quebrarse al mal consentimiento por la fuer-

natura, quam bonam esse concedis et praedicas. Quicquid enim patitur, ut consentiat malo, non utique pateretur, nisi pati posset. Quaero ergo, unde habeat ipsum pati posse; melior enim esset, si non haberet. Non ergo natura summi boni, qua posset esse aliquid melius. Deinde si habet in potestate uel consentire uel non consentire, non ergo uicta consentit. Quaero itaque, unde habeat istam consensionem malam nulla contraria cogente natura. Si autem cogitur consentire, *(594)* ita ut aut non sit in eius potestate aliter facere, non ergo, ut dicebas, uoluntate peccat, quando non uoluntate con**[933]**sentit. Sed ego adhuc quaero, unde in illa sit posse decipi, si decipitur. Antequam enim deciperetur, nisi esset in ea, ut hoc pati posset, numquam utique pateretur. Quamquam nullo modo nisi uoluntate consentit; si autem cogitur, cedere potius quam consentire dicenda est. Sed quolibet nomine istud appelles, quaero abs te acuto et sollerti uiro et tuo Romano, ut gloriaris, ingenio, unde habeat ista boni natura pati posse, quod patitur, ut consentiat malo. Sicut enim in ligno, antequam frangatur, inest fragilitas, quae nisi inesset, frangi omnino non posset, nec ideo non est fragile lignum, si nullus fractor accedat: sic quaero, in ista natura unde sit quaedam uel fragilitas uel flexibilitas, antequam ad malam consensionem uel ui frangatur uel suasione flectatur.

25 Véase ***Secund* 3.**

za o doblarse por la sugestión. O, si ya existía tal fragilidad por la proximidad del mal, igual que los cuerpos suelen corromperse por las exhalaciones de alguna laguna cercana, entonces ya era corruptible, si el contagio pestilencioso de esa realidad cercana pudo corromperla. Pregunto, pues, de dónde le viene tal capacidad de corrupción.

Pon atención, te ruego, a lo que estoy diciendo y cede ante la verdad evidente. No pregunto de dónde procede la corrupción, pues me responderás que del corruptor y defiendes animosamente que ese corruptor es no sé qué príncipe de la raza de las tinieblas para que, envuelto en tan fabulosos velos, apenas sea capaz de descubrirlo y apresarlo. Lo que pregunto es de dónde procede la capacidad de corrupción, anterior a la presencia del corruptor. Si ella no existiese, tampoco existiría corruptor alguno o nada dañaría su presencia. Halla, por tanto, el origen de esa capacidad de corrupción presente antes de que la corrompa la naturaleza contraria, en la naturaleza buena; o, si no quieres admitir que se corrompa, halla el origen de esa mutabilidad, anterior al cambio producido en ella por el adversario hostil; pues no se puede negar un cambio a peor en la naturaleza que de sabia se convierte en necia y que se olvida de sí. Tuyas son estas palabras: «Si, habiéndose conocido a sí misma consiente al mal» [26]. Así, pues, cambia a peor cuando se olvida de sí y se conoce al acordarse de nuevo de sí. Ahora bien, en ningún modo hubiera podido cambiar, si no hubiese

Aut si mali uicinitate iam fragilitas erat, sicut solent corpora uicinae paludis exhalatione corrumpi, iam ergo corruptibilis erat, si potuit eam uicinitatis illius contagio pestilentiosa corrumpere. Quaero igitur unde illa corruptibilitas.

Quaeso, adtende, quid loquar, et cede perspicuae ueritati. Non enim quaero, unde corruptio —respondebis enim «a corruptore» eundemque corruptorem nescio quem principem gentis tenebrarum esse contendes, ut etiam fabulosis tegminibus inuolutum euoluere ac tenere uix possit— sed quaero, unde corruptibilitas, etiam antequam corruptor accederet: quae nisi esset, aut nullus existeret aut nihil noceret cuiuslibet corruptoris accessio. Cum ergo tu inueneris, unde in bona natura ista corruptibilitas, antequam natura [a] contraria corrumpatur; aut si non uis eam dicere corrumpi, unde certe ista mutabilitas, antequam ea [b] hostili aduersitate mutaretur —non enim **[934]** non mutatur natura in deterius, quae fit ex sapiente stulta et quae obliuiscitur sui; tu enim ista uerba adposuisti dicens: «si cum se ipsam cognouerit, consentiat malo», mutatur ergo in deterius, cum obliuiscitur sui [c], ut se ipsam rursus commemoratam cognoscat; nullo autem pacto mutari potuisset, nisi, antequam mutaretur,

26 Véase *Secund* 2.

a] a natura PL.
b] ex PL.
c] si PL.

sido mutable antes de cambiar. Cuando descubras de dónde procede esa mutabilidad existente en la naturaleza del supremo bien, antes de que existiese mezcla alguna entre el bien y el mal, dejarás al instante de preguntarme de dónde viene el mal. Aunque en la naturaleza del supremo bien, si la consideras rectamente, no puede hallarse absolutamente ninguna mutabilidad temporal, ni originada por sí misma ni por el acercamiento de cualquier otro, como acontece con aquella sustancia que Manés se inventa y piensa que es sumamente buena o, al menos, eso intima a los que le dan fe. Averigua y responde, si te es posible, de dónde procede esa mutabilidad que, lejos de ser una invención, se manifestó cuando le llegó su momento. En efecto, ni siquiera el enemigo hubiera podido cambiarla, si ella hubiese sido absolutamente inmutable; dado que pudo, demostró que ella no se había hecho inmutable. Al creer que existe esa mutabilidad en la sustancia del bien supremo, es decir, en la sustancia de Dios, si no eres terco, verás a qué gran demencia se debe esa blasfemia. En cambio, cuando se afirma eso mismo de una criatura a la que Dios no engendró, ni sacó de su sustancia, sino que la hizo de la nada, no se trata del bien supremo, sino de un bien tal que sólo el bien supremo que es Dios podía crearlo. Dios, bien supremo e inmutable, hizo todas las cosas buenas, aunque no suma e inmutablemente buenas, desde los ángeles del cielo hasta los últimos animales y hierbas de la tierra, ordenadas todas según la dignidad de su naturaleza, en

esset mutabilis— cum ergo tu inueneris, unde ista mutabilitas in substantia summi boni, antequam esset ulla boni et mali facta commixtio, profecto desines a me quaerere, unde sit malum. Quamquam in natura summi boni, si eam recte cogites, nullam prorsus mutabilitatem temporis inueniri nec a se ipsa nec alterius cuiuslibet accessu possit, sicut in ea natura, quam Manichaeus fingit et summe bonam esse arbitratur uel etiam sibi credentibus persuadet. Quaere atque responde, si potes, unde ista mutabilitas, quae non inuenta, sed prodita est, cum mora accederet? Mutari enim nec ab hoste posset, si mutari omnino non posset; cum autem potuit, non se fecisse [a] incommutabilem demonstrauit. Haec ergo mu*(595)*tabilitas cum esse in substantia summi boni, hoc est in substantia dei creditur, si contentiosus non es, uides, quanta insipientia blasphematur. Cum uero de creatura tale aliquid dicitur, quam deus nec genuit nec protulit de substantia sua, sed fecit ex nihilo, non de summo bono agitur, sed tamen de tali bono, quod nisi a summo, qui deus est, non posset institui. Deus quippe summe bonus atque incommutabiliter bonus omnia non summe nec incommutabiliter bona, sed tamen bona fecit, ab angelis caelorum usque ad extremas bestias herbasque terrarum pro sua cuiusque dignitate naturae omnia locis congruis ordinata. Verum in

a] fuisse PL.

sus respectivos lugares. Mas la criatura racional, cuando, sirviéndose de estos bienes, se adhiere a su creador, es decir a Dios que la hizo y la constituyó, por la obediencia del amor, custodia su naturaleza en la eternidad, verdad y caridad del mismo Dios. Mas cuando le abandona por una contumaz desobediencia y por su libre albedrío se envuelve en el pecado, se hace miserable. Es el castigo impuesto por el justo juicio de Dios. Y a esto se reduce todo el mal: en parte es una obra injusta y en parte un castigo justo [27]. No me preguntes a mí de dónde procede, dado que tú mismo te has dado la respuesta al decir: «Cuando el alma se ha conocido a sí misma, si consiente al mal, peca por su propia voluntad» [28]. Esta voluntad propia no es una naturaleza, sino una culpa, y por esto mismo contraria a la naturaleza, a la que daña privándole del bien que hubiera podido hacerla feliz, si ella no hubiera querido pecar. Tú piensas que esta voluntad de pecar no se pone en acción, sino por efecto de otro mal, que crees es una naturaleza no hecha por Dios y defiendes que el alma misma es la naturaleza de Dios. Mas, si eso es así, y esa no sé qué naturaleza del mal causa en el alma con su sugestión la voluntad de pecar, Dios es vencido y precipitado al pecado.

El Dios maniqueo, sujeto a corrupción

20. He aquí de cuán gran impiedad, de cuán criminales y horrendas blasfemias no te quieres despojar cuando pones en

his rationalis creatura, cum creatori, hoc est factori et institutori suo deo dilectionis oboe**[935]**dientia cohaeret, naturam suam in illius aeternitate, ueritate, caritate custodit; cum uero eum contumaci inoboedientia deserit, per suum liberum arbitrium peccatis se inuoluit, per illius autem iustum iudicium subplicio misera efficitur [a]; et hoc est totum malum, partim quod iniuste facit, partim quod iuste patitur. Hoc tu a me non quaeras, unde sit, cum tibi iam ipse responderis, qui dixisti, quod «cum se ipsam cognouerit anima, si malo consenserit, uoluntate sua peccat». Ecce unde est malum, a propria scilicet uoluntate. non autem ista natura, sed culpa est, ac per hoc etiam contraria naturae, cui utique nocet priuando eam bono, quo beata esse posset, si peccare noluisset. Hanc tu peccati uoluntatem moueri non putas in anima nisi ex alio malo, quod credis esse naturam, quam non fecerit deus, eamque animam naturam dei esse contendis; ac per hoc ista mali nescio qua [b] natura, si hanc in anima peccati suadendo facit, in peccatum uictus deicitur deus.

20. Ecce quanta inpietate, quam nefariis horrendisque blasphemiis te non uis exuere ponendo in natura, quam non fecit deus, uitam, sen-

[27] Lo mismo en *Fortun* 15 y *Adiman* 16.
[28] Véase *Secund* 2.

a] afficitur PL.
b] quae PL.

una naturaleza no hecha por Dios la vida, la sensibilidad, la palabra, el modo, la especie, el orden y otros innumerables bienes, y cuando pones en la misma naturaleza de Dios, antes de que se mezclase ningún mal, la misma mutabilidad en virtud de la cual podía ser apresada y a la que se veía obligada a temer «al ver la gran ruina y devastación que iban a caer sobre sus siglos santos, si no le oponía alguna divinidad eximia y resplandeciente y poderosa por su fuerza» [29]. Y ¿para qué todo esto, sino para que aquella naturaleza y sustancia de Dios tenga al enemigo sometido tan atenazado que, cuando peca lo sufra, aunque esté sujetado; ya purificada no se libre totalmente de él, encadenado y vencido; y, condenada ella, lo mantenga encerrado en sí? Habéis encontrado la bella excusa de la necesidad de la guerra en vuestro Dios como respuesta a lo que se os pregunta: «¿Qué podía hacer a Dios la raza de las tinieblas, si él no hubiera querido entrar en lucha con ella?» [30]. Si sostenéis que le podía causar algún daño, estáis confesando que Dios está sujeto a corrupción y a violación; si, por el contrario, decís que no puede dañarle, se os pregunta: «¿Por qué, entonces, luchó? ¿Por qué entregó a sus enemigos su sustancia para que sufriese la corrupción, la violación y la coacción en toda clase de pecados?» Nunca pudisteis hallar salida a este dilema.

Creéis haber hallado una respuesta digna y segura al decir: «El apetecer lo ajeno es una gran iniquidad; ahora bien, Dios

sum, sermonem, modum, speciem, ordinem et alia innumerabilia bona, et ponendo in ipsa dei natura ante ullam commixtionem mali ipsam mutabilitatem, qua capi poterat et cui timere cogebatur «uidens magnam labem ac uastitatem aduersus sua sancta inpendere saecula, nisi aliquod eximium ac praeclarum et uirtute potens numen obponeret». Et ut quid hoc totum, nisi ut illa dei natura atque substantia sic inplicatum teneat hostem subiectum, ut peccans perferat et ligatum nec totum euadat **[936]** purgata iam uictum et ut damnata seruet inclusum? Praeclaram uero excusationem bellicae necessitatis in deo uestro inuenistis contra illud, quod uobis proponitur, ut respondeatis: quid factura erat deo gens tenebrarum, si cum ea pugnare noluisset? Quam si dixeritis aliquid fuisse nocituram, fatebimini corruptibilem et uiolabilem deum; si autem dixeritis, quod ei nocere non possit, quaeretur a uobis: cur ergo pugnauit? Cur substantiam suam corrumpendam atque uiolandam et ad peccata omnia cogendam hostibus tradidit? Contra istam *(596)* ergo conplexionem numquam exire potuistis.

Magnum aliquid uobis et tutum [a] inuenisse uidemini, ut respondeatis dicentes: magna est iniquitas adpetere aliena, cui deus iniquitati praebuis-

[29] El texto pertenece a la *Carta del Fundamento.* Véase *Naturaleza* 42 y *Félix* I 19.
[30] De nuevo vemos aparecer el argumento de Nebridio, tan reiterado en el debate con Félix *(Félix* II).

a] totum PL.

hubiese otorgado su asentimiento si no hubiese querido combatir a esa raza de las tinieblas que había osado hacerlo» [31]. Esta respuesta tendría un cierto color de justicia si al menos la naturaleza de vuestro Dios se hubiese mantenido íntegra e incontaminada y, aunque mezclada a miembros hostiles, ni por coacción ni por sugestión hubiese obrado mal alguno. Mas como afirmáis que ella, cautiva, consiente a tantos crímenes y torpezas, y, además, mantenéis que ella no puede purificarse totalmente de aquella impiedad tan cruel por la que hasta se convirtió en enemiga de aquella luz santa de la que es una parte, por lo cual creéis que se le retribuye justamente con el suplicio eterno de aquel globo horrendo [32], ¡cuánto mejor hubiera sido dejar en su impunidad a aquel enemigo de guerra, que tramaba planes inconsistentes, antes que entregarle una parte de Dios, cuyas fuerzas agotaría, cuya hermosura ajada asociaría a su iniquidad! ¿Quién no ve esto? ¿Quién hay no cegado por tan grande obstinación que no advierta, que no se dé cuenta de cuán menor es la maldad de la raza de las tinieblas al intentar en vano invadir la naturaleza ajena, que la de Dios al entregar la suya para que la asalten, la fuercen a cometer iniquidad y luego sea condenada en parte? [33] ¡No quiso consentir a la iniquidad y cometió sin necesidad alguna tan gran iniquidad! ¿O acaso había necesidad, cosa que Manés no se avergonzó de

set adsensum, si eam gentem, quae hoc ausa fuerat, expugnare noluisset. Haberet ista responsio qualemcumque iustitiae colorem, si saltem in ipso bello natura dei uestri se integram inpollutamque seruasset et permixta hostilibus membris nihil iniquitatis uel coacta uel seducta fecisset; cum uero tantis facinoribus et flagitiis eam captiuam consentire dicatis, cum denique ab illa inpietate tam inmani, qua etiam lumini sancto, cuius portio est, extitit inimica, nec totam perhibeatis posse purgari, unde illi merito retribuere creditis horrendi illius globi aeterna subplicia: quanto satius erat inimicum hostem in sua iniquitate relinquere inania molientem quam tradere ei partem dei, cuius uires hauriret, cuius decorem corruptum suae iniquitati sociaret, quis non uideat? Quis non [a] tanta obstinatione caecetur, ut non sentiat, non adtendat, quanto minore iniquitate gens tenebrarum frustra naturam inuadere conaretur alienam, quam deus inuadendam **[937]** et ad iniquitatem cogendam et ad poenam ex aliqua etiam parte damnandam traderet suam? Hoccine tandem est iniquitati consentire noluisse et tam ingentem iniquitatem sine ulla necessitate fecisse? An erat necessitas, quod ipsum Manichaeum dicere

[31] Alusión a *Secund* 6. De todos modos Agustín habla en plural, lo que indica que la opinión no es sólo personal de Secundino. Otra respuesta maniquea al mismo problema en *Fortun* 15.
[32] Al respecto, véase Introducción general, p.74 y 148.
[33] No olvidar que Félix rechazaba el empleo del término «condenar» al caso; simplemente se trataba de una nueva misión que se le confiaba *(Félix* II 16).

a] non *omitt.* PL.

decir, pero vosotros sí? En efecto, él dice: «Vio Dios que una gran devastación y ruina iba a caer sobre sus siglos santos, si no le oponía alguna divinidad eximia y poderosa por su fuerza»[34]. Vosotros, en cambio, razonáis con más argucia: No decís que Dios luchó obligado por la necesidad de evitar que le dañase la raza de las tinieblas; afirmáis más bien que Dios, a quien algo podría dañar, sería violable y corruptible si no hubiera querido luchar. Apartad y arrojad de vuestros corazones y de vuestra fe ese mismo combate y reprobad y condenad ya de una vez toda aquella fábula tejida con el horror de blasfemias impías y sumamente inmundas. Pues, ¿a qué se debe —te suplico— que, como antes dije, no temáis afirmar que aquella naturaleza está sometida a violación y Dios a la corrupción de manera que vuestro Dios, si no pudo emplear su fortaleza para no ser capturado, no pudo, una vez cautivo, mantener al menos la justicia, como pudo Daniel, de cuyos leones has osado mofarte? Por su piedad, sin que le forzase temor alguno, él no consintió a quienes le habían llevado cautivo, ni perdió, hallándose en situación de esclavitud corporal, la equidad y la libertad de un alma sufrida y sabia. En cambio, la naturaleza de Dios ha sido reducida a cautividad, se ha vuelto inicua, es incapaz de purificarse en su totalidad y se ve forzada a la condenación final. Si conocía desde la eternidad que este mal le iba a acontecer, no le correspondía ninguna divinidad de acuerdo con su ser. Has dicho que es inefable lo referente a las tierras y regio-

non puduit et uos pudet? Ille quippe ait: «Vidisse deum magnam labem ac uastitatem aduersus sua sancta inpendere saecula, nisi aliquod eximium et uirtute potens numen obponeret»; uos autem acutius uidelicet ratiocinamini, quam si deum dixeritis ea necessitate pugnasse, ne noceret ei gens tenebrarum, uiolabilem et corruptibilem dicentes deum, cui nocere aliquid posset, si pugnare noluisset. Abigite ergo et expellite a cordibus uestris et a fide uestra etiam ipsam pugnam totamque illam fabulam inpiarum et inmundissimarum blasphemiarum horrore contextam tandem aliquando anathemate atque damnate. Nam quale est, obsecro te, quod, ut ante dictum est, uiolabilem illam naturam et corruptibilem deum dicere non timetis, ut natura dei uestri, si fortitudinem, qua non caperetur, non potuit exercere, non potuerit saltem iustitiam captiua seruare, quod Daniel potuit, cuius[a] leones ausus es[b] inridere. Qui eorum, a quibus captiuus ductus fuerat, iniquitati etiam pietate sua nullo conpulsus terrore consensit nec in condicione corporalis seruitutis aequitatem ac libertatem animi patientis et sapientis amisit (cf. Dan 6,14); natura uero dei captiua ducta est, iniqua facta est, non potest tota purgari, cogitur in fine damnari. Quod malum sibi futurum si sciebat ex aeternitate, illi nulla diuinitas de se debebatur. **[938]** Si autem uel terris uel regionibus

[34] Véase nota 29.
a] qui PL.
b] est PL.

nes del reino de la luz y de la raza de las tinieblas, contiguas por su cercanía —según lo narra Manés para risa de todos los hombres sabios e inteligentes— y que Cristo lo llama derecha e izquierda. Sabemos que Cristo habla de derecha e izquierda no queriendo que se entienda de lugares corpóreos, sino de la felicidad y miseria respectivamente, según los méritos de cada cual. Mas vuestro pensamiento carnal[35] es tan incapaz de alejarse de los lugares corporales, que hasta decís que este sol visible y, por tanto, corpóreo, que no puede ser contenido sino en un lugar corporal es Dios y parte de Dios[36]. Tratar con vosotros de estas cosas es una necedad. ¿Qué realidad incorpórea seréis capaces de comprender vosotros que aún no creéis que Dios es incorruptible?

Contra el sello del vientre

21. Pasando por buen amigo me reprochas benignamente que haya abandonado a los maniqueos y que me haya pasado a los libros de los judíos[37]. Ellos son los que sofocan vuestro error y falacia; en ellos se halla profetizado Cristo, tal como lo presenta la verdad de Dios, no como lo inventó la vanidad de Manés. Mas, como hombre muy educado, atacas la Escritura antigua, porque está escrito en un profeta: *Haz hijos de fornicación; porque la tierra fornicará alejándose del Señor,* no obstante que escuchas en el Evangelio que *las meretrices y los pu-*

sibimet uicinitate contiguis regni lucis et gentis tenebrarum *(597)* —quae ab hominibus prudenter intellegentibus ridenda Manichaeus narrat— inenarrabilia esse dixisti et haec a Christo appellari dextram et sinistram, nouimus sic appellare Christum dextram et sinistram, ut non corporalia loca, sed beatitudinem miseriamque sui cuiusque meriti uelit intellegi. Sed carnalis uestra cogitatio usque adeo a locis corporalibus non recedit, ut solem istum uisibilem ac per hoc corporeum, qui contineri nisi corporali loco non potest, et deum et partem dei esse dicatis. Verum de his uobiscum agere stultum est. Quid enim incorporeum intellegere poteritis, qui deum incorruptibilem nondum creditis?

21. Sed uidelicet bonus amicus benigne me obiurgas, quod Manichaeos reliquerim et me ad Iudaeorum libros contulerim. Ipsi sunt, qui uestrum errorem fallaciamque suffocant; in eis quippe prophetatus est Christus, qualem dei ueritas reddidit, non qualem Manichaei uanitas finxit. Sed homo urbanissimus exagitas antiquam scripturam, quod[a] scriptum sit in propheta: *Et fac filios de fornicatione, quoniam fornicabitur terra a domino* (Os 1,2), cum audias in euangelio: *Meretrices et*

[35] Acusación fundamental de Agustín. Véase Introducción general, p.88.
[36] Sobre el sol como parte de Dios, véase Introducción general, p.51-52.
[37] Véase *Secund* 3.
a] eo quod PL.

blicanos os precederán en el reino de los cielos. Sé de dónde viene tu indignación. En aquella fornicación no te desagradó tanto la mujer fornicaria, como el hecho de que se haya pasado al matrimonio y se haya convertido a la castidad conyugal [38]. Pues creéis que al procrear hijos vuestro Dios se ata más estrechamente a los lazos de la carne. Y pensáis también que las meretrices que se esfuerzan por evitar la concepción para entregarse a la pasión libres del dolor de dar a luz se muestran misericordiosas con él. Según vosotros, la concepción de la mujer significa una cárcel y cadena para Dios. Por eso te desagrada también este texto: *Serán dos una sola carne,* no obstante que el Apóstol encarezca este gran misterio que se cumple en Cristo y en la santa Iglesia. Por eso te desagrada también éste: *Creced y multiplicaos,* no sea que se multipliquen las cárceles. Yo confieso haber aprendido en la Iglesia católica que igual que el alma también el cuerpo, aquélla gobernante, éste súbdito, e igualmente el bien del alma y los bienes del cuerpo, no proceden sino del bien supremo en quien tienen su origen todos los bienes, grandes o pequeños, celestes o terrestres, espirituales o corporales, temporales o eternos, y que no se ha de despreciar a unos porque haya que anteponerles otros.

Contra el sello de la boca y del vientre

22. Aquel otro texto al que colocas entre los merecedores de reproche: *mata y come,* es utilizado también en los

publicani praecedent uos in regnum caelorum (Mt 21,31). Noui, unde ueniat indignatio tua; non enim tibi tam fornicaria displicet in fornicatione, quam quod in matrimonium commutata est et conuersa ad pudicitiam coniugalem, ubi deum creditis uestrum in procreando filios artioribus carnis uinculis conligari: cui putatis parcere meretrices, quia dant operam, **[939]** ne concipiant, ut ab officio pariendi liberae libidini seruiant. Feminae quippe conceptus apud uos carcer est et uinculum dei. Hinc tibi etiam illud displicet: *Erunt duo in carne una,* cum hoc in Christo atque ecclesia sancta magnum mysterium commendet apostolus (cf. Gen 2,24; Eph 5,31s). Hinc displicet: *Crescite et multiplicamini* (Gen 1,28), ne dei uestri multiplicentur ergastula. Me autem fateor in ecclesia catholica didicisse sicut animam, ita et corpus, quorum alterum praeditum, alterum subditum est, ita bonum animae ac bona corporis non esse nisi a summo bono, a quo sunt omnia bona, siue magna seu parua, siue caelestia siue terrestria, siue spiritalia siue corporalia, siue temporalia siue sempiterna, nec ideo ista reprehendenda, quia illa praeferenda.

22. Illud uero, quod inter culpanda ponis *macta et manduca* (Act 10,13), etiam in actibus apostolorum spiritaliter positum est. Verum-

[38] Los maniqueos prohíben el matrimonio para los elegidos, aunque lo toleran para los oyentes, pero con la recomendación de evitar de cualquier forma la concepción. Sobre el sello del vientre, véase Introducción general, p.68-70.

Hechos de los Apóstoles en un sentido espiritual. Mas tampoco en su corporalidad merece reproche el alimento, sino el exceso. A vosotros sobre todo, que os abstenéis de la carne en su sentido literal, debería agradaros que se aceptase ese texto, a fin de dar muerte a las carnes y, de esta manera, destruidas ellas, pudiese huir vuestro Dios de esta miserable cautividad. Y si hubiesen quedado allí algunas partículas, comiéndolas las podríais purificar en la oficina del vuestro estómago [39]. Me reprochas el que sintiese dolor por la esterilidad de Sara. En verdad no sentí dolor porque se trata de una profecía. Mas no cuadra con vuestros sacrilegios de fábula el sentir dolor por la esterilidad de Sara, pero sí el sentirlo por su fecundidad, pues toda fecundidad de mujer es una dura calamidad para Dios. Por donde no es extraño, pues se cumple sobre todo en vosotros, lo predicho acerca de los tales: *Prohíben el matrimonio.* Pero no es tanto la unión carnal lo que detestáis, sino el matrimonio, porque en él dicha unión, realizada con el fin de la procreación, no es un vicio, sino un deber. De este deber está exenta la continencia de los santos varones y mujeres, no porque la hayan evitado como un mal, sino porque eligieron algo mejor [40]. Mas el deber conyugal de padres y madres como Abrahán y Sara no ha de valorarse desde la sociedad humana, sino desde el plan divino. Como convenía que Cristo viniera

tamen et corporaliter non est cibus in uituperatione, sed luxus, praecipue uobis etiam carnaliter a carnibus abstinere [a] haec accepta sententia placere debuit, ut mactaretis carnes ac sic carceribus fractis de misera custodia deus uester aufugeret, et si quae ibi eius reliquiae remansissent, manducando eas in officina aqualiculi purgaretis. Insultas, quod mihi doluerit sterilitas Sarae. Non plane hoc ego dolui, quia et ipsa prophetica fuit. Vestris autem sacrilegiis fabulosis congruit non sterilitatem Sarae, sed fecunditatem dolere, quia omnis *(598)* feminae fecunditas dura est dei calamitas: unde non mirum est, quia in uobis maxime inpletur, quod de talibus praedictum est: *Prohibentes nuptias* (1 Tim 4,3). Neque enim tam **[940]** concubitum quam nuptias detestamini, quoniam in eis concubitus causa propagandi non uitium, sed officium est: a quo inmunis est continentia uirorum feminarumque sanctarum, non quia sicut malum illud deuitarunt, sed quia melius elegerunt. Quamquam patrum et matrum, quales Abraham et Sara extiterunt, ipsum officium coniugale non ex humana societate, sed ex diuina dispensatione pensandum est. Nam quia

[39] Al respecto, véase la Introducción general, p.65. Después de haber hecho la crítica del sello de la boca y de la mano, pasa a criticar el del vientre.

[40] Doctrina constante del santo. De esta manera establece la distinción entre maniqueos y católicos respecto al celibato y virginidad. Los maniqueos lo eligen porque el matrimonio, en cuanto institución ordenada a la procreación, es un mal; los católicos rehúsan el matrimonio porque la virginidad es mejor.

a] a carnibus abstinere *omitt.* PL.

en carne, a la propagación de esa carne sirvió tanto el matrimonio de Sara como la virginidad de María.

Valor profético de las palabras de Abrahán

23. A partir de aquí se entiende también el texto que citaste, mofándote con una ignorancia que no ha de pasar desapercibida: *Pon tu mano bajo mi muslo.* Son palabras de Abrahán a su siervo exigiéndole un juramento de fidelidad: *Pon* —le dijo— *tu mano bajo mi muslo y jura por el Dios del cielo.* Aquel siervo obedece y jura; pero Abrahán cuando se lo mandaba estaba profetizando que el Dios de cielo y tierra había de venir en aquella carne que se transmitiría de aquel muslo. Vosotros despreciáis, detestáis y abomináis esto; vosotros, hombres castos y puros que sentís pavor ante un único seno para el Hijo de Dios [41] a quien ningún contacto carnal habría podido cambiar, pero introducís la naturaleza de vuestro Dios, ya alterada y mancillada, en los senos de todas las hembras, no sólo humanas, sino también de las bestias [42]. Y por eso vosotros que sentís horror de que se hable del muslo del patriarca, ¿qué muslos halláis, no digo ya de profetas, sino de cualesquiera prostitutas, donde no debáis jurar por vuestro Dios tan torpemente encadenado allí? A no ser que tal vez lo que os cause vergüenza no sea el tocar castamente un miembro del cuerpo humano, sino el jurar por un Dios tan torpemente encadenado. Te revuelves contra el arca de Noé que, por contener toda clase de animales, figuraba a la Iglesia que había de formarse de todos los pueblos, deformándola en gran medida y designándola, debido al gran número de animales de toda especie que encerraba, con el nombre de *pancarpo,* alimento propio de esclavos, que lo solían comer en los juegos públicos. Me felicito de que por inadvertencia o por ignorancia hayas empleado en el caso el término adecuado: πάγκαρπος. En efecto, significa todos los frutos, cosa que, en sentido espiritual se da efectivamente en la Iglesia. Y no adviertes cuánto más feliz era Noé y los suyos en medio de aquellas fieras a donde entró y de donde salió ileso, que vuestro Dios que fue desgarrado y devorado por la rabia feroz de la raza de las tinieblas. Así él (vuestro Dios) no era pancarpo, sino que se hizo camparco [43], pues fue desgarrado con toda fiereza. Te burlas de la lucha de Jacob con un ángel en la que se figuraba proféticamente la lucha futura del pueblo de Israel con la carne de Cristo. Mas, lo entiendas como lo entiendas, ¡cuánto mejor hubiera sido que vuestro Dios hubiera luchado con el hombre, antes que, vencido y prisionero, fuese desgarrado por la raza de los demonios! Acusas falsamente a Abrahán de haber vendido la castidad de su mujer. En aquel caso no mintió al decir que era su hermana, sino que, por prudencia humana, calló que era su mujer, confiando a su Dios la custodia de la castidad de ella. Si no hubiera hecho lo que le era posible, habríamos pensado que no confiaba en Dios, sino que le tentaba. Pero, con todo, tú no te

Christum in carne uenire oportebat, ei carni propagandae famulatum est coniugium Sarae, cui uirginitas Mariae.

23. Vnde et illud, quod inperitia laudabili deridendo commemorasti: *Pone manum sub femore meo,* Abraham seruo suo dixit, postulans iurisiurandi fidem, *pone,* inquit, *manum sub femore meo et iura per deum caeli* (Gen 24,2-3). Seruus quidem ille oboediendo iurabat, sed Abraham iubendo prophetabat deum scilicet caeli in eam carnem esse uenturum, quae fuisset ex illo femore propagata. Vos hoc aspernamini, detestamini, abominamini, casti et mundi homines, qui filio dei, quem nullus contactus carnis mutare potuisset, unum uterum uirginis formidatis; et dei uestri naturam mutatam atque pollutam omnium feminarum, non hominum tantum, sed bestiarum quoque uteris inplicatis. Ac per hoc qui unum patriarchae femur horretis, quae tandem femora, non dico prophetarum, sed quarumlibet prostitutarum inuenitis, ubi non per deum uestrum illic tam turpiter conpeditum iurare debeatis? Nisi forte non quidem caste tangere humani corporis membrum, sed pudet iurare per deum tam turpiter uinctum. Tanta illic deformitate captiuo nomine pancarpi, qui in ludicris muneribus edi solet, [941] propter omnium generum, quae inerant, bestias exagitas [a] arcam Noe (cf. Gen 7), quae per omne genus animalium futuram ex omnibus gentibus figurabat ecclesiam. Vbi te uel non aduertentem uel ignorantem gratulor congruum posuisse uocabulum; πάγκαρπος enim omnis est fructus, quod in ecclesia spiritaliter uerum est. Et non adtendis, Noe cum suis inter illas feras, quo inlaesus ingressus est, unde inlaesus egressus est, quam felicior fuerit deo uestro, qui ferina rabie gentis tenebrarum dilaniatus et deuoratus est. Itaque ille non pancarpus, sed plane camparcus [b] factus est, qui omni feritate discerptus est. Luctam Iacob cum angelo inrides (cf. Gen 32,24s), ubi futura cum carne Christi lucta populi Israhel prophetice figurata est. Sed quomodolibet intellegas, quanto melius deus uester cum homine luctaretur, quam uictus atque captiuus a daemonum *(599)* gente diriperetur. Falso Abraham, quod pudicitiam coniugis uendiderit criminaris: ubi non est mentitus sororem, sed cautela humana tacuit uxorem (cf. Gen 12,20), deo suo committens eius pudicitiam conseruandam: qui nisi faceret, quod facere posset, non in deum fidere, sed deum temptare

[41] Una alusión más al docetismo de la secta.

[42] En todas las hembras como en todos los seres; no se trata de una presencia especial. Agustín quiere recalcar este aspecto para oponerlo a la creencia maniquea de que Cristo no pudo morar en el seno de una única Virgen, porque se hubiese contaminado al contacto con la carne.

[43] El significado de «camparco», que forma juego con «pancarpo», es desconocido.

a] exagitatis PL.

b] compartus PL.

fijas en tu Dios, que no vendió a la mujer sino que entregó gratuitamente sus propios miembros a los enemigos para que los mancillasen, corrompiesen y deshonrasen. Bien desearíais, si fuese posible, que la brillantísima naturaleza de vuestro Dios, regresase del poder de sus enemigos tan inmaculada como fue devuelta Sara a su marido.

EL DEMONIO CATÓLICO Y EL MANIQUEO

24. Alabas mis costumbres e ilusiones de otro tiempo y me preguntas quién me cambió tan repentinamente. Después, sirviéndote de rodeos, mencionas al antiguo enemigo de todos los fieles y santos y hasta del mismo Señor Jesucristo. Sin duda alguna quieres indicar al diablo [44]. ¿Qué te puedo responder acerca del cambio efectuado en mí sino que con toda seguridad no me hubiese dirigido a la Iglesia y fe católica, después de detestar y condenar vuestro error, a menos que creyese que había sido un cambio para mejor? Si así fue en realidad, es decir, si mi cambio fue del mal al bien, tú mismo respondes a la cuestión al hablar de un «cambio». Si, como vosotros decís, mi alma se identificase con la naturaleza de Dios [45] de ningún modo hubiera podido cambiar ni para mejor, como espero, ni para peor, como me reprochas, ni por sí misma ni por impulso de cualquier otro. En consecuencia, cuando abandoné ese error y elegí la fe en la que se cree piadosamente que la naturaleza

iudicaretur. Nec tamen respicis deum uestrum, qui non uxorem, sed membra sua hostibus polluenda, corrumpenda, turpanda non uendidit, sed gratis dedit. Ad quem, si posset, certe optaretis, ut tam inlibata rediret ab inimicis suis dei uestri praeclara natura, quam inlibata uiro reddita est Sara.

24. Laudas mores et studia quondam mea et quaeris, quis me repente mutauerit. Deinde circumloquendo commemoras **[942]** antiquum hostem omnium fidelium atque sanctorum et ipsius domini Iesu Christi, quem uis utique diabolum intellegi. Quid ego tibi de mea mutatione respondeam, quam nisi eo modo in melius fieri crederem, non utique me uestro errore detestato atque damnato ad catholicam ecclesiam fidemque conferrem? Quod utrum recte fecerim, id est, a malo in bonum mutatus sim, tu mihi ipse soluis quaestionem in eodem uerbo, quod posuisti mutationis meae. Anima enim mea, si —quemadmodum dicitis— dei natura esset, siue in melius, sicut confido, siue in deterius, sicut arguis, mutari omnino non posset nec a se ipsa nec a cuiusquam uel alterius inpulsu. Vnde cum errorem istum reliqui et elegi eam fidem, ubi dei natura prorsus incommutabilis pie creditur, ut sapienter intellega-

[44] Véase *Secund* 3-4.
[45] La afirmación es constante en Agustín: *Almas* 1.16.18.21.22; *Fortun* 17, pero no se halla en boca de ningún maniqueo. Véase la n.84 del debate con Félix.

de Dios es absolutamente inmutable, para llegar a la comprensión de los sabios, mi cambio no desagrada sino a quien desagrada el Dios inmutable. El diablo es el adversario de los santos, no porque se levante contra ellos como enemigo procedente del principio contrario de la otra naturaleza, sino porque siente envidia de su honor celeste del que él fue arrojado. Habiendo cambiado él se esfuerza por cambiar a los demás. Pues, como vosotros lo describís en la prolija fábula persa, si cambia a los otros sin haber cambiado él, él aparece como superior y vencedor; si, por el contrario, como afirmáis, el no es enemigo de Dios, sino amigo de la luz santa [46] y mejor que aquellos a quienes engaña, ¿quién los hace enemigos de la luz santa de la que él es amigo? Por eso dice Manés que las almas han de ser condenadas en aquel horrible globo [47] porque «toleraron el apartarse de su anterior naturaleza luminosa y entonces se convirtieron en enemigas de la luz». El, en efecto, pretende que la misma mente de la raza de las tinieblas ardiendo en deseos de retener en sí la luz crea los cuerpos de los animales. Esfuérzate, pues, por librarte de esas ficciones sumamente vanas y sacrílegas, para cambiar a mejor con la ayuda de quien no cambia ni para mejor ni para peor.

MANÉS, VERAZ; CRISTO, MENTIROSO

25. Escribes tú: «Nosotros escapamos porque hemos seguido un salvador espiritual. Pues su audacia llegó a tanto que

tur, non displicet mutatio mea, nisi quibus displicet incommutabilis deus. Est autem diabolus sanctorum aduersarius, non quod aduersus eos ex alterius naturae contrario principio consurgit inimicus, sed quod [a] eis inuidet honorem caelestem, unde est ipse deiectus. Mutatus enim ipse alios mutare molitur. Nam sicut a uobis Persicae illius fabulae prolixitate describitur, si non mutatus alios mutat, profecto maior et uictor est; si autem, sicut adfirmatis, sanctae lucis, non inimicus dei est, sed amicus, et illis melior, quos decipit, qui eos lumini sancto inimicos, cui est ipse amicus, efficit? Ideo quippe dicit Manichaeus aeterno subplicio animas in illo horribili globo damnandas, quod «errare se a priore lucida sua natura passae sunt et inimicae luminis tunc extiterunt», cum ipsam mentem gentis tenebrarum tenendae apud se lucis amore flagrantem animalium corpora creare con**[943]**tendat. Ab his ergo uanissimis sacrilegisque figmentis te cura ut eripias, mutandus in melius illius adiutorio, qui nec in melius nec in deterius commutatur.

25. «Euasimus», inquit, «qua spiritalem secuti sumus saluatorem. Nam illius tantum erupit audacia, ut si noster dominus carnalis foret,

[46] Es amigo de la santa luz porque al verla la deseó (*Costum* II 9,17; *Faust* XXI 10; X 3), siendo ese deseo lo que dio origen al combate inicial y a la rotura de la «coexistencia pacífica» de los dos principios.
[47] Véase Introducción general, p.74 y 148-149.

a] quia PL.

si nuestro Señor hubiera sido carnal, toda nuestra esperanza se hubiese visto amputada» [48]. Si dices esto porque creéis que Cristo no tuvo carne, no debéis poner vuestra esperanza en Manés, pues concedéis que fue engendrado, según la carne, de varón y de mujer como los demás hombres. ¿Por qué entonces ponéis en él una esperanza tan grande? En efecto, para atemorizarme, tú mismo has escrito en tu carta: «¿Quién será tu abogado ante el tribunal del juez justo, cuando comiences a reconocerte convicto, por tu propio testimonio, de tus palabras y de tus obras? El persa al que acusaste no te asistirá. Excluido él, ¿quién te consolará cuando llores? ¿Quién salvará al púnico?» [49]. Has dicho que a excepción de Manés nadie puede consolar y salvar. ¿Cómo entonces dijiste, tratando de los padecimientos de Cristo, que vosotros habíais escapado a ellos por haber seguido a un salvador espiritual, no fuera que el enemigo pudiera darle muerte, si tenía carne? Por tanto, si el enemigo dio muerte a vuestro Manés en quien halló carne, para que pudiese constituirse ya en vuestro salvador, ¿cómo dices: «Excluido él, quién te consolará cuando llores? ¿Quién salvará al púnico?» [50]. Estás viendo lo que se encierra en la herejía y doctrinas de los demonios, en la hipocresía de quienes hablan mentira. Pretendes que Manés dice la verdad acerca de Cristo, que sería falaz [51]. Si Cristo se comportó con falacia y mentira plenas al mostrar la carne, la muerte, la resurrección, los lugares de las heridas y de los clavos que mostró a sus discípulos que dudaban, entonces Manés dijo la verdad acerca de Cristo; si, por el contrario, Cristo mostró verdadera carne y por tanto verdadera muerte, verdadera resurrección y verdaderas cicatrices, entonces Manés mintió acerca de Cristo. Por eso la diferencia entre tú y yo en este asunto está en que tú preferiste creer veraz a Manés teniendo a Cristo por falaz, mientras que yo preferí creer que Manés había mentido acerca de Cristo como acerca de otras cosas, antes de admitir que Cristo hubiera mentido en algo. ¡Y cuánto más tratándose de su pasión y resurrección sobre la que fundamentó particularmente la esperanza de los fieles! En efecto, quien dice: «Cuando Cristo, después de la que se consideró como su muerte, se manifestó a sus discípulos que dudaban y creían estar viendo un espíritu, les dijo: *Tocad mis manos y mis pies, y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo;* cuando dijo a uno de ellos que no lo creía: *Introduce tus dedos en mi costado y no seas incrédulo, sino creyente,* lo que mostraban no era real, sino mentira»; quien esto dice, repito, no anuncia, sino que acusa a Cristo. «Pero —replicas— Manés anuncia a Cristo y afirma ser su apóstol» [52]. Por eso mismo hay que detestarlo y huir de él. Pues si dijese eso acusando a Cristo, al menos se jactaría de ser amante de la verdad arguyendo al otro de falsedad; mas ahora, ignorante e incauto, se descubre y manifiesta

omnis nostra fuisset spes amputata». Si hoc propterea dicis, quia Christum carnem habuisse non creditis, in Manichaeo spem ponere non debetis, quem de masculo et femina procreatum sicut ceteros homines in carnem fuisse [a] conceditis. Cur ergo in illo tantam spem ponitis? Nam in hac ipsa epistula tua, cum me terreres, ipse *(600)* dixisti: «Quis igitur tibi patronus erit ante iustum tribunal iudicis, cum et de sermone et de opere coeperis te teste conuinci? Persa, quem incusasti, non aderit. Hoc excepto quis te flentem consolabitur? Quis Punicum saluabit?» Consolatorem igitur et saluatorem Manichaeo excepto nullum esse posse dixisti. Quomodo ergo, cum de Christi passionibus ageres, euasisse uos dixisti, quod spiritalem secuti estis saluatorem, ne scilicet eum posset in carne constitutum inimicus occidere? Ergo Manichaeum uestrum si occidit inimicus, in quo carnem inuenit, ut iam uester saluator esse posset, quomodo dicis «hoc excepto, quis te flentem consolabitur? Quis Punicum saluabit?» Vides quid sit in haeresi et doctrinis daemoniorum in hypocrisi mendaciloquorum (cf. 1 Tim 4,1s). Veracem Manichaeum de Christo uis esse fallaci, ut, si Christus in ostendenda carne, morte, resurrectione, locis denique uulnerum atque clauorum, quae dubitantibus **[944]** discipulis demonstrauit (cf. Io 20,20), totum fallaciter ac mendaciter gessit, tunc Manichaeus de Christo uerum dixerit, si autem Christus ueram carnem et ideo ueram mortem, ueram resurrectionem, ueras cicatrices ostendit, tunc Manichaeus de Christo mentitus sit. Ac per hoc id interest in hac causa inter me atque te, quod tu elegisti ueracem credere Manichaeum Christum credendo fallacem, ego autem Manichaeum potius sicut de aliis rebus, ita de Christo quam Christum de aliqua re —quanto magis de illa, ubi spem credentium maxime posuit, hoc est de sua passione et resurrectione!— mentitum. Nam qui dicit: quando Christus post illam, quae mors eius putata est, adparuit discipulis haesitantibus et spiritum se uidere putantibus, quando dixit: *Tangite manus meas et pedes et uidete, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me uidetis habere* (Lc 24,39), quando uni eorum minime credenti, *mitte,* inquit, *digitos in latus meum et noli esse incredulus, sed fidelis* (Io 20,27), totum hoc non ueraciter ostendebat, sed mendaciter: qui hoc, inquam, dicit, non praedicator, sed accusator est Christi. Sed, inquis, Christum praedicat Manichaeus eiusque se dicit apostolum. Hinc potius detestandus atque fugiendus est. Nam haec accusando diceret, se saltem iactaret amatorem ueritatis arguendo alterius falsitatem; nunc uero nesciens

[48] *Secund* 4.
[49] *Secund* 3.
[50] *Ib.*
[51] Manés hace de Cristo un mentiroso al pretender que él simulaba su carne y así pretendía engañar. La idea es frecuente en la obra agustiniana, particularmente en la predicación. Véanse sermones 75,9; 116,4; 133,2ss; 238,2; 375 C.

a] habuisse.

[52] Sobre Manés, apóstol de Cristo, véase Introducción general, p.26.

a quienes miran con atención lo que hace él mismo y lo que ama al alabar y anunciar a un mentiroso. Huye, por tanto, amigo, de tan gran peste, no sea que Manés, sirviéndose del engaño, quiera hacerte —cosa imposible— un fiel, como aquel discípulo de quien pretende que se afirme que Cristo le hizo fiel al decirle: *Introduce mis dedos en tu costado y no seas incrédulo, sino creyente.* De acuerdo con la sabiduría de la dulcísima verdad, ¿qué otra cosa dijo Cristo al discípulo, sino: «Toca el cuerpo que llevo, toca el cuerpo que he llevado, toca mi carne verdadera, toca las cicatrices de las verdaderas heridas, toca los verdaderos lugares de los clavos y, creyendo cosas verdaderas, no seas incrédulo, sino creyente»? Por el contrario, de acuerdo con la insipiencia de la sacrílega vanidad de Manés, ¿qué otra cosa dijo Cristo a su discípulo, sino: «Toca el cuerpo que simulo tener, toca esto de lo que me sirvo para engañar»; qué sino: «Toca mi falsa carne, toca los lugares engañosos de las falsas heridas y no seas incrédulo respecto a mis miembros de mentira, para que creyendo a cosas falsas puedas ser creyente»? Tales son los creyentes que tiene Manés: los que creen a todas las doctrinas de los demonios engañadores.

El falso argumento del reducido número

26. Huye de estas cosas, te ruego, no te engañe el falso argumento de vuestro pequeño número [53], amparándoos en que el Señor dijo que el camino estrecho es de pocos. Quieres hallarte entre los pocos, pero entre los pocos pésimos. Es verdad

incautusque se prodit satisque demonstrat diligenter intuentibus, quid agat ipse, quid diligat, laudando ac praedicando mentientem. Fuge itaque, amice, tantam pestem, ne te, quod fieri non potest, fallendo uelit fidelem facere Manichaeus, qualem uult uideri a Christo esse factum illum discipulum cui dixit: *Mitte digitos in latus meum et noli* **[945]** *esse incredulus, sed fidelis.* Sicut enim sapit dulcissima ueritas, quid aliud discipulo Christus dixit nisi: tange, quod gesto, tange, quod gessi, tange ueram carnem, tange uerorum uestigia uulnerum, tange uera loca clauorum et credendo ueris noli esse incredulus, sed fidelis? Sicut *(601)* autem desipit Manichaei sacrilega uanitas, quid aliud dixit discipulo Christus nisi: tange quod simulo, tange quod fallo, nisi: tange falsam carnem, tange falsorum fallacia uulnerum loca et noli esse incredulus meis mendacibus membris, ut credendo falsis possis esse fidelis. Tales fideles habet Manichaeus omnis doctrinae daemoniorum mendaciloquorum.

26. Fuge ista, obsecro, non te decipiat species paucitatis, quoniam ipse dominus dixit angustam uiam esse paucorum (cf. Mt 7,14). Inter paucos uis esse, sed pessimos. Nam uerum est, quod pauci sunt omni

[53] Sobre el número de los maniqueos, véase Introducción general, p.91-93.

que son pocos los absolutamente inocentes, pero entre los mismos culpables es menor el número de los homicidas que el de los ladrones, menor el de los incestuosos que el de los adúlteros. Además tanto las fábulas como la historia de los antiguos tienen menos Medeas y Fedras [54] que mujeres culpables de otros crímenes y torpezas, menos Ocos y Busírides [55] que varones culpables de otros actos impíos y criminales. Fíjate bien, pues, no sea que entre vosotros el merecer ser pocos os venga del supremo horror de la impiedad. Allí, en verdad se leen, se dicen y se creen tales cosas que lo que causa extrañeza no es que hayan caído y permanezcan en tal error muy pocos, sino el que haya caído alguno en él. El número de los santos que siguen el camino estrecho es pequeño en comparación con la muchedumbre de los pecadores. Ese pequeño número se oculta bajo el número mucho mayor de la paja. Pero ahora ha de ser reunida y trillada en la misma era de la Iglesia católica, y al final ha de ser aventada y limpiada. A esta Iglesia te conviene dirigirte si deseas ser fielmente fiel, no sea que, dando fe a cosas falsas, apacientes vientos como está escrito, es decir, te conviertas en alimento para los espíritus inmundos [56]. El apóstol Pablo a quien citas [57] consideró como pérdida y estiércol a fin de ganar a Cristo, no las Escrituras del Antiguo Testamento, llenas de sabiduría, ni toda aquella economía profética de palabras y de hechos, sino la excelencia carnal de la estirpe judía y el celo en que ardía, cual cosa digna de alabanza, en perse-

modo innocentes, sed in ipsis nocentibus pauciores sunt homicidae quam fures, pauciores sunt incestatores quam adulteri; denique etiam ipsae antiquorum uel fabulae uel historiae pauciores habent Medeas et Phaedras quam facinorum aliorum flagitiorumque mulieres, pauciores Ochos et Busirides quam inpietatum aliarum et scelerum uiros. Vide ergo, ne forte apud uos nimius horror inpietatis faciat meritum paucitatis. Talia quippe ibi leguntur, dicuntur, creduntur, ut in illum errorem magis aliquos quam paucos inruere uel illic remanere mirandum sit. Sanctorum autem paucitas, quorum angusta uia est, in conparatione ponitur multitudinis peccatorum: quae quidem paucitas in multo maiore numero palearum latet; sed in ipsa area catholicae ecclesiae **[946]** est nunc congreganda et trituranda, in fine autem uentilanda atque purganda (cf. Mt 3,12). Ad quam te oportet conferas, si fideliter fidelis esse desideras, ne fidendo falsis, sicut scriptum est, uentos pascas (cf. Os 12,1), id est, inmundis spiritibus esca fias. Si enim Paulus apostolus, quem commemoras, non sicut sapientes [a] ueteris testamenti scripturas totamque illam propheticam dispensationem dictorum atque factorum, sed carnalem Iudaicae propagi-

[54] Medea, infanticida, y Fedra, incestuosa.
[55] Ocos, fratricida, y Busírides, asesino.
[56] Véase *Conf* IV 2,3. Alusión a Oseas 12,1.
[57] *Secund* 5.

a] sapientum PL.

guir los cristianos en favor de las sinagogas de la estirpe paterna que se hallaban en el error y no reconocían a Cristo, e igualmente la justicia que procede de la ley de la que se gloriaban soberbiamente los judíos al no comprender en ella la gracia de Dios. Según eso, cuánto más debes tú rechazar no ya como estiércol, sino como veneno esas escrituras llenas de nefandas blasfemias, donde la naturaleza de la verdad, la naturaleza del sumo bien, la naturaleza de Dios es descrita tantas veces como mutable, tantas veces como vencida, tantas veces corrupta y mancillada, incapaz de alcanzar la purificación plena y al final merecedora de que la verdad misma la condene; y dejando de lado la discusión deberías pasar a la Iglesia y fe católica que se ha revelado en su momento tal cual había sido profetizada con tanta anterioridad.

Si te digo estas cosas es porque tu mente no es ni la naturaleza del mal, que no existe en absoluto, ni la naturaleza de Dios, pues de lo contrario hablaría en vano a una naturaleza inmutable. Mas como ella ha cambiado al abandonar a Dios y ese su mismo cambio es un mal, cambie convirtiéndose al bien inmutable con la ayuda de ese mismo bien inmutable, y tal cambio será una liberación del mal. Si desprecias esta recomendación, creyendo aún que hay dos naturalezas, una la naturaleza mutable del bien que, mezclada al mal pudo consentir a la injusticia y otra la naturaleza inmutable del mal, que ni siquiera mezclada al bien fue capaz de asentir a la justicia, no haces sino

nis excellentiam et pro synagogis paternae gentis errantibus et Christum non agnoscentibus zelum persequendi christianos, quo tamquam laudabili accendebatur, et iustitiam, quae ex lege est, qua Iudaei non ibi intellecta dei gratia superbe gloriantur, damna et stercora deputauit, ut Christum lucrifaceret (cf. Phil 3,8-9): quanto magis tu scripturas illas nefandarum blasphemiarum plenissimas, ubi natura ueritatis, natura summi boni, natura dei *(602)* totiens mutabilis, totiens uicta, totiens corrupta et ex parte inexplicabiliter inquinata atque ab ipsa ueritate in fine damnanda describitur, non sicut stercora, sed sicut uenena debes abicere et ad ecclesiam catholicam fidemque[a], quae sicut tanto ante prophetata, ita suo tempore reuelata est, finita contentione transire!

Quod ideo tibi loquor, quia mens tua nec natura mali est, quae omnino nulla est, nec natura dei, alioquin incommutabili frustra loquerer; sed quoniam mutata est deserendo deum, et ipsa mutatio eius est malum, mutetur conuersa ad incommutabile bonum in adiutorio ipsius incommutabilis boni, et talis eius mutatio erit a malo liberatio. Hanc admonitionem si spernis duas adhuc credens esse naturas, unam mutabilem boni, quae malo permixta potuit iniustitiae consentire, alteram incommu**[947]**tabilem mali, quae nec bono mixta potuit consentire

a] fidemque *omitt.* PL.

charlotear esa vergonzosa fábula antes mencionada, que siembra execrables y torpes blasfemias en los oídos que sienten la comezón de la fornicación, para sumarte a la grey de aquellos de quienes está predicho que *llegará un tiempo, en que no soportarán la sana doctrina, sino que, por satisfacer sus apetencias, se darán una muchedumbre de maestros por el prurito de oír y, apartando su oído de la verdad, se volverán a las fábulas.* Si, por el contrario, acoges sabiamente esta recomendación y te conviertes al Dios inmutable, en virtud de ese cambio digno de alabanza, te harás de aquellos de quienes dice el Apóstol: *En otro tiempo fuisteis tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor.* Esto no puede decirse ni de la naturaleza de Dios que nunca fue mala y merecedora de este nombre de tinieblas, ni de la naturaleza del mal, que, si existiese, nunca podría cambiar ni convertirse en luz. Pero se afirma recta y verídicamente que aquella naturaleza no es inmutable, sino que al abandonar la luz inmutable por quien fue hecha, se hace tinieblas en sí misma, pero convertida a ella se hace luz no en sí, sino en el Señor. Brilla no por sí misma, puesto que no es la luz verdadera, sino en cuanto iluminada por aquel de quien se ha dicho: *Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.* Esto es lo que debes creer, lo que debes comprender, lo que debes retener, si quieres ser bueno por participación en el bien inmutable, cosa que no puedes ser por ti mismo. Pues el ser bueno no podrías perderlo si lo fueses inmutablemente, ni recibirlo si inmutablemente no lo fueses.

iustitiae, proximam illam pudendam fabulam garris execrabiles turpesque blasphemias in fornicatione prurientium aurium seminantem ut sis in eorum grege, de quibus praedictum est, quod *erit tempus, quando sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coaceruabunt sibi magistros prurientes auribus, et a ueritate quidem auditum suum auertentes, ad fabulas autem conuertentur* (2 Tim 4,3-4). Si autem hanc admonitionem prudenter accipis conuersus ad incommutabilem deum, mutatione laudabili fies in eis, de quibus dicit apostolus: *Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino* (Eph 5,8). Quod nec dei naturae dici posset, quia numquam fuit mala et digna isto nomine tenebrarum, nec naturae mali, quae si esset, numquam posset mutari nec lux fieri; sed recte ac ueraciter hoc dictum est ei naturae, quae incommutabilis non est, sed deserto incommutabili lumine, a quo facta est, obtenebratur in se; ad illud autem conuersa fit lux non in se, sed in domino. Non enim a se ipsa, quoniam non est lumen uerum, sed inluminata lucet ab illo, de quo dictum est: *Erat lumen uerum, quod inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum* (Io 1,9). Hoc crede, hoc intellege, hoc tene, si uis esse bonus participatione incommutabilis boni, quod non potes esse per te: quod nec amittere, si incommutabiliter hoc esses, nec recipere posses, si incommutabiliter hoc non esses.

INDICE DE CITAS BIBLICAS

AL = *Las dos almas.* FR = *Actas del debate contra el maniqueo Fortunato.* AD = *Réplica a Adimanto.* FN = *Réplica a la Carta de Manés, llamada «del Fundamento».* FE = *Actas del debate con el maniqueo Félix.* S = *Carta del maniqueo Secundino a Agustín.* CS = *Respuesta al maniqueo Secundino.*

ANTIGUO TESTAMENTO

N.B.—Las señaladas con * son citas implícitas.

NUEVO TESTAMENTO

INDICE DE MATERIAS*

* Agradezco a Marcelino Pérez de Luis la colaboración que generosamente me prestó en la elaboración de este índice.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE TRIGÉSIMO VOLUMEN DE LAS «OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTÍN», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 14 DE DICIEMBRE DE 1986, FESTIVIDAD DE SAN JUAN DE LA CRUZ, DOCTOR DE LA IGLESIA, EN LA IMPRENTA FARESO, S. A. PASEO DE LA DIRECCIÓN, NÚM. 5, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTIN

Edición bilingüe

A) **Volúmenes ya publicados**

I. ESCRITOS FILOSOFICOS: Introducción y bibliografía general.—Vida de San Agustín escrita por San Posidio.—Soliloquios.—La vida feliz.—El orden (5.ª ed.).

II. CONFESIONES (7.ª ed.).

III. ESCRITOS FILOSOFICOS: Contra los académicos.—El libre albedrío.—La dimensión del alma.—El maestro.—Naturaleza y origen del alma.—Naturaleza del bien (5.ª ed., corregida y mejorada).

IV. ESCRITOS APOLOGETICOS: La verdadera religión.—Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos.—Manual de fe, esperanza y caridad.—Carta a los católicos sobre la secta donatista (La unidad de la Iglesia) (pasa al t.34).—La fe en lo que no vemos.—Utilidad de la fe (3.ª ed.).

V. ESCRITOS APOLOGETICOS: La Trinidad (4.ª edición, corregida y mejorada).

VI. ESCRITOS ANTIPELAGIANOS (1.°): Tratados sobre la gracia.—El espíritu y la letra.—La naturaleza y la gracia.—La gracia de Jesucristo y el pecado original.—La gracia y el libre albedrío.—La corrección y la gracia.—La predestinación de los santos.—El don de la perseverancia (3.ª ed.).

VII. SERMONES (1.°) 1-50: Sobre el Antiguo Testamento (nueva edición completa).

VIII. CARTAS (1.°) 1-140 (3.ª ed., corregida y mejorada).

IX. ESCRITOS ANTIPELAGIANOS (2.°): Tratados sobre la gracia.—Cuestiones diversas a Simpliciano.—Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños.—Réplica a las dos cartas de los pelagianos.—Las actas del proceso a Pelagio (2.ª ed.).

X. SERMONES (2.°) 51-116: Sobre los evangelios sinópticos (nueva edición completa).

XIa. CARTAS (2.°) 141-187 (2.ª ed.).

XIb. CARTAS (3.°) 188-270 (2.ª ed.; **próxima 3.ª ed., aumentada con las 27 cartas recientemente descubiertas**).

XII. ESCRITOS MORALES: La bondad del matrimonio.—La santa virginidad.—La bondad de la viudez.—La continencia.—Las uniones adulterinas.—La paciencia.—El combate cristiano.—La mentira.—Contra la mentira.—El trabajo de los monjes.—El Sermón de la Montaña (2.ª ed.).

XIII. ESCRITOS HOMILETICOS: Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1.º) 1-35 (Jn 1,8-14) (2.ª ed.).

XIV. ESCRITOS HOMILETICOS: Tratados sobre el Evangelio de San Juan (2.º) 36-124 (Jn 8,15-final) (2.ª ed.).

XV. ESCRITOS BIBLICOS (1.º): La doctrina cristiana.—Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos.—Comentario literal al Génesis (incompleto).—Comentario literal al Génesis.

XVI. ESCRITOS APOLOGETICOS: La ciudad de Dios (1.º) (3.ª ed., corregida y mejorada).

XVII. ESCRITOS APOLOGETICOS: La ciudad de Dios (2.º) (3.ª ed., corregida y mejorada).

XVIII. ESCRITOS BIBLICOS (2.º): Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos.—Exposición incoada de la Carta a los Romanos.—Exposición de la Carta a los Gálatas.—Tratados sobre la primera Carta de San Juan. Indice temático de los 18 primeros tomos. (En próxima edición): Varios pasajes de los evangelios.—Diecisiete pasajes del evangelio de San Mateo.

XIX. ESCRITOS HOMILETICOS: Comentarios a los salmos (1.º): 1-40.

XX. ESCRITOS HOMILETICOS: Comentarios a los salmos (2.º): 41-75.

XXI. ESCRITOS HOMILETICOS: Comentarios a los salmos (3.º): 76-117.

XXII. ESCRITOS HOMILETICOS: Comentarios a los salmos (4.º): 118-150.

XXIII. SERMONES (3.º) 117-183: Sobre el Evangelio de San Juan, Hechos y Cartas de los apóstoles.

XXIV. SERMONES (4.º) 184-272 B: Sobre los tiempos litúrgicos.

XXV. SERMONES (5.º) 273-338: Sobre los mártires.

XXVI. SERMONES (6.º) 339-396: Sobre temas diversos. Indices bíblico, litúrgico y temático de los *Sermones*.

XXX. ESCRITOS ANTIMANIQUEOS (1.º): Las dos almas del hombre.—Actas del debate contra el maniqueo Fortunato.—Réplica a Adimanto, discípulo de Manés.—Réplica a la carta de Manés, llamada «del Fundamento».—Actas del debate con el maniqueo Félix.—Respuesta al maniqueo Secundino.

XXXV. ESCRITOS ANTIPELAGIANOS (3.º): La perfección de la justicia del hombre.—El matrimonio y la concupiscencia.—Réplica a Juliano.

XXXVI. ESCRITOS ANTIPELAGIANOS (4.º): Réplica a Juliano (obra inacabada). (Libros I-III.)

XXXVII. ESCRITOS ANTIPELAGIANOS (5.º): Réplica a Juliano (obra inacabada). (Libros IV-VI.)

B) Volúmenes de próxima aparición

XXXII. ESCRITOS ANTIDONATISTAS (1.º): Salmo contra la secta de Donato.—Réplica a la carta de Parmeniano.—Tratado sobre el bautismo.—Resumen del debate con los donatistas.

XXXIII. ESCRITOS ANTIDONATISTAS (2.º): Réplica a las cartas de Petiliano.—El único bautismo (Réplica a Petiliano).—Mensaje a los donatistas después del debate.—Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesarea.

C) Volúmenes en preparación

XXVII. ESCRITOS BIBLICOS (3.º): Expresiones del Heptateuco.—Espejo de la Sagrada Escritura.—Ocho pasajes del Antiguo Testamento.

XXVIII. ESCRITOS BIBLICOS (4.º): Cuestiones sobre el Heptateuco.

XXIX. ESCRITOS BIBLICOS (5.º): Anotaciones al libro de Job.—Concordancia de los evangelistas.

XXXI. ESCRITOS ANTIMANIQUEOS (2.º): Réplica a Fausto, el maniqueo.

XXXIV. ESCRITOS ANTIDONATISTAS (3.º): Carta a los católicos sobre la secta donatista (La unidad de la Iglesia).—Réplica al gramático Cresconio, donatista.—Actas del debate con el donatista Emérito.—Réplica a Gaudencio, obispo donatista.

XXXVIII. ESCRITOS ANTIARRIANOS Y OTROS HEREJES: Las herejías, dedicado a Quodvuldeo.—Sermón de los arrianos.—Réplica al sermón de los arrianos.—Debate con Maximino, obispo arriano.—Réplica al mismo Maximino, arriano.—A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas.—Réplica al adversario de la Ley y los Profetas.—Tratado contra los judíos.

XXXIX. ESCRITOS VARIOS (1.º): La inmortalidad del alma.—Sermón sobre la disciplina cristiana.—La música.—La fe y el Símbolo de los apóstoles.—La Catequesis a principiantes.—La fe y las obras.—Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los apóstoles.

XL. ESCRITOS VARIOS (2.º): Ochenta y tres cuestiones diversas.—La adivinación diabólica.—Respuesta a las ocho preguntas de Dulquicio.—La piedad con los difuntos.—Regla a los siervos de Dios.—Las Revisiones.—*La utilidad del ayuno.—La devastación de Roma.*

XLI. ESCRITOS ATRIBUIDOS: Principios de dialéctica.—La fe, dedicado a Pedro.—El espíritu y el alma.—El amor a Dios.—Soliloquios.—Meditaciones.—Manual de elevación espiritual.—La escala del Paraíso.—Combate entre los vicios y las virtudes.—Salterio (compuesto para su madre).—Tratado sobre la Asunción de María.—Diálogo sobre la contienda entre la Iglesia y la Sinagoga.—Los dogmas de la Iglesia.—Defensa de Agustín por Próspero de Aquitania.—Sentencias de San Agustín recopiladas por Próspero de Aquitania.—Catálogo de los libros, tratados y cartas de San Agustín editado por San Posidio.